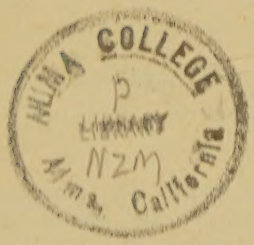
Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft
Nouvelle Revue de science missionnaire

Redaktion: Prof. Dr. J. Beckmann SMB, Schöneck Nidw.
P. Dr. L. Kilger OSB, Uznach SG
Prof. P. Dr. P. de Menasce OP., Paris
P. Dr. Walbert Bühlmann OFMCap., Ostafrika



VIII. Jahrgang Huitième année

Redaktion und Administration: Seminar Schöneck / Beckenried
Schweiz Suisse

39548

Inhaltsverzeichnis — Sommaire

V 8
1952

	Seite
Basetti-Sani, Giulio, OFM, Condizioni dell'Apostolato in Egitto al principio del sec XIII . . . . . 178—187	251—260
Beckmann, Joh., SMB, Forderungen der gegenwärtigen Missionslage an die Missionswissenschaft	241—250
Berndt, Ronald M., Surviving influence of Mission contact on the Daly River, Northern Territory of Australia . 81—95	188—192
Bühlmann, Walbert, OFMCap., Taufname und Taufpatron bei den Missionschristen mit bes. Berücksichtigung Ost-Afrikas	1—20
Bürkler, Xaver, SMB, Katechismus-Illustrationen in China . .	294—301
Cieslik, Hubert, SJ, Kirishitan-Kunst . . . . 96—104	161—177
Combaluzier, Fernand, CM, Théodoric PEDRINI, Le Missionaire. Le Musicien à la Cour impériale de Pékin	270—287
Hofinger, Joh., SJ, Gemeinsame Rezitation des Katechismus (Aus der Chinamission)	288—292
Hulstaert, G., MSC, La Terminologie chrétienne dans les langues bantoues (Un point de vue de Congo Belge) . . .	49—66
Kowalsky, Nikolaus, OMI, Die Errichtung des Apostolischen Vikariates Madras nach den Akten des Propaganda-archivs 36—48 119—126	193—210
Rondelez, V., CICM, Le Roman et le Théâtre chinois et le point de vue missionnaire	21—35
Seumois, And. V., OMI, Vocation au Laïcat Missionnaire . .	211—229
Storme, M., CICM, Origine du Vicariat de L'Afrique Centrale .	105—118
Wicki, Josef, SJ, Des P. Seb. Gonçalves «Historia dos Religiosos da Companhia de Jesus nos reynos e provincias da India Oriental» (1614)	261—269

Kleine Beiträge

Beckmann, Joh., SMB, Der X. internationale akademische Missions-Kongreß Aachen, 2.—5. Juni 1952	303
Biermann, Benno, OP, Zur Geschichte der alten Kongo-Mission .	67—68
Roncaglia, Martinien, OFM, Récente découverte en Chine d'un document archéologique chrétien du XIVe s. . . .	293
Salesius, OFMCap., Comment convaincre un Musulman? . .	127—131
Seumois, And. V., OMI, Journées d'Etudes Missionnaires de Paris 1952	301—302
Tanghe, Auguste, CICM, Essais de pénétration misisonnaire dans l'Afrique Centrale	230—233

Miscellanea

Prof. Dr. Joh. Beckmann SMB und P. Dr. Laurenz Kilger OSB: Korrespondierende Mitglieder der «Academy of American Franciscan History» (Specker)	20
P. Marcelino de Castellvé (Beckmann)	95
Stellung der Missionare in der spanischen Conquista (Höltker) .	104
Proche-Orient chrétien (Beckmann)	118
Ein vergessener Dinka-Priester (Beckmann)	118
Missionswissenschaftliche Konferenz	131
Das neue «Institut für Missionswissenschaft» in Münster (Ohm) .	131
Biblische Paradiesbilder in der Formensprache altindianischer Webkunst (Höltker)	131

Dominikaner in Goa (Wicki) 132
Catholic Directory 1951 (für Japan) (Beckmann) 133
«Evangelii Praecones» (Beckmann) 177
«Zeitschrift für Eingeborenensprachen» (Höltker) 233
Prof. Dr. Thomas Ohm OSB zum 60. Geburtstag (Beckmann) . 250
Schamanentrommel in der Missionsgeschichte Lapplands (Höltker) 250
P. Josef O'Neil SJ (Frei) 260
«Religion» in einer einheimischen Sprache (Specker) . . . 260
Le mystère de la Sainte Trinité d'après Saint Thomas d'Aquin (Henninger) 269
Bilderschriftliche Darstellungen christlicher Glaubenswahrheiten (Höltker) 287
Bilderschrift im Dienste der Glaubensverbreitung (Höltker) . . 304
Einheimischer Klerus in Weftafrika (Beckmann) 304
Der Missionar und das Erzählgut seiner Christen (Höltker) . . 305
Erziehung der Eingeborenen in Ozeanien (Höltker) . . . 306

Besprechungen - Comptes Rendus

Anasagasti, ¿Apostasar? ¡Jamas! (Beckmann) 316
Aufhauser, Hauptdaten zur Religions- und Geistesgeschichte (Specker) . . 71
Bane, Liberia (Beckmann) 73
Behr-Sigel, Prière et sainteté (Zimara) 138
Bless, Psychiatrie Pastorale (Zürcher) 79
Bornemann, Ars sacra Pekinensis (Beckmann) 151
Boxer, Christian Century in Japan (Beckmann) 143
Brown, World Survey of Catholic Leprosy Work (Frei) 316
Callaey, Praelectiones Hist. Eccl. (Beckmann) 70
Catholicisme, Encyclopédie (Beckmann) 307
Chodzidlo, Jakuten (Notter) 154
Cracco, Captatio benevolentiae (Seumois) 139
Crazzolara, The Lwoo, II (Bühlmann) 155
Deutsche Evangelische Weltmission, Jahrbuch 1952 (Beckmann) . . . 308
Diacre, Les Baptêmes en danger de mort Zürcher) 317
Dindinger, Bibliotheca Missionum, XV (Kilger) 69
Dindinger, Bibliotheca Missionum, XVI (Kilger) 308
Documentação para História das Missiões do Padroado Português do Oriente (Kilger) 311
Dupeyrat, Le Sanglier de Kouni (Mesot) 150
Ecclesia Apostolica, Jahrbuch 1951 (Beckmann) 307
Eranos-Jahrbuch 1950 (Frei) 319
Eranos-Jahrbuch 1951 (Frei) 319
Faßbinder-Pick, Methodisches Handbuch zur kathol. Schulbibel (Züricher) . 240
Ferroli, The Jesuits in Malabar II (Wicki) 314
Freitag, Paulus baut die Weltkirche (Kilger) 134
Gensichen, Taufproblem in der Mission (Niederberger) 138
Giorghetti, Musica Zande (Bühlmann) 80
Grosse-Aschhoff, The Negotiations between Chi'-Ying and Lagrené 1844—1846 (Beckmann) 238
Gutierez, Arzobispos de Mexico (Specker) 141
Gutiérrez, Españoles en Trento (Zürcher) 146
Henninger, Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran (Schildknecht) 153
Henninger, Les fêtes de printemps chez les Arabes (Beckmann) 319
Hodgson, The Ecumenical Movement (Niederberger) 317
Hsiang, Cath. Missions in China (Beckmann) 140
Huber, Das Fortleben nach dem Tode im Glauben westsudanischer Völker (Plangger) 320
Hulstaert, Carte linguistique du Congo Belge (Beckmann) 78
In God's White Robed Army (Camenzind) 73
Jensen, Mythos und Kult (Frei) 79
Joad, Counter Attack (Ohm) 155

Kasbauer, Die aus großer Drangsal kamen (Plangger) 76
Kath. Wirklichkeit und Weltmission (Veil) 75
Laures, Die Anfänge der Mission von Miyako (Beckmann) 310
Le Laïcat et les Missions (Beckmann) 152
Le rôle de la femme dans les Missions (Plangger) 238
Lexicon Capuccinum (Beckmann) 140
Llorente, A orillas del Kusko (Specker) 78
Lumen Vitae (Beckmann) 77
Masson, Un Millonario Chino (Specker) 78
Mateo de Anguiano, Misiones Capuchinas en Africa (Beckmann) . . . 142
McGuire, Australien (Beckmann) 79
Missionswissenschaftliche Studien (Kilger) 236
Möhlmann, De munere et formatione Missionarii ut Catechetae (Zürcher) . 239
Monchanin, An Indian Benedictine Ashran (Brändle) 160
Montalbán, Manual de Historía de las Misiones (Beckmann) 308
Muyser, Fâce à l'Apostolat copte
La Religieuse parmi les coptes (Basetti-Sani) 152
Myklebust, An International Institute of scientific Missionary Research
(Beckmann) 240
Nagai, La chaîne du Rosaire (Geisser) 153
Nederlandse Missiologische Week (Camps) 149
Ocampo, Historia de la Misión de la Tarahumara
Album Conmemorativo (Beckmann) 315
Oehler, Geschichte der deutschen evangelischen Mission (Kilger) . . . 134
Ohm, Vom Christentum (Plangger) 153
O'Reilly, Art mélanésien (Höltker) 152
O'Reilly, Petit essai bibliographique (Beckmann) 240
Pareja, Islamologia (Henninger) 158
Prasad, India Divided (Camps) 138
Red Grew the Harvest (Plangger) 150
Reproduktionen von Meisterwerken (Lœtscher) 157
Rigault, Hist. gén. de l'Institut des Frères des Ecoles chrétiennes, VIII
(Combaluzier) 148
Rohner, Die Kinderverlobung in China (Stöckli) 155
Rommerskirchen-Dindinger, Bibliografia Missionaria 1950 (Beckmann) . . 69
Rommerskirchen-Dindinger, Bibliografia Missionaria 1951 (Beckmann) . . 307
Rosenkranz, Weltmission und Weltende (Niederberger) 318
Schafer, Sie hörten seine Stimme, III (Beckmann) 317
Schimlek, Medecine versus witchcraft (Werder) 75
Schnabel, Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert, IV (Beckmann) . 318
Schütte, Valignanos Missionsgrundsätze (Beckmannn) 145
Seraphim, Ostkirche (Zimara) 135
Seumois, Introduction à la Missiologie (Biermann) 234
Soares, Macau e a Assistência (Wicki) 142
Steck, Motolinia's History (Specker) 71
Tastevin, Clef des Langues Africaines (Bûhlmann) 155
Teixeira, Franc. Javier (Beckmann) 72
Thauren, Priester und katholische Weltweite; Der österreichische Anteil der
Orden; Großstadtseelsorger und Landpfarrer als Weltapostel (Plangger) . 76
Thérol-O'Reilly, Sainte Souffrance (Mesot) 76
Toscano, La prima Missione Cattolica nel Tibet (P. Crispin) 313
Valle Llano, Comp. de Jesús de S. Domingo (Biermann) 147
Van de Berg, De infidelium conversione (Zürcher) 74
Van den Oudenrijin, De Armeniërs (Beckmann) 78
Von Straelen, Trough Eastern Eeyes (Baumann) 77
Vaulx, Histoire des Missions cath. françaises (Combaluzier) 156
Venne, China und die Chinesen (Geisser) 319
Welch, Portuguese and Dutch in South Africa 1641—1806 (Specker) . . 309
25 Jahre missionsärztliche Caritas (Biermann) 75

Taufname und Taufpatron bei den Missionschristen

mit besonderer Berücksichtigung Ost-Afrikas.

Von Dr. P. Walbert Bühlmann OFMCap, Dar-es-Salaam.

So grundlegend und wichtig das Sakrament der Taufe für den Aufbau der Missionskirche ist, so klein und nebensächlich scheint dabei die Frage des Taufnamens zu sein. - Indes hat schon jeder Missionar beobachtet, wie die Täuflinge die Wahl ihres neuen Namens keineswegs für eine belanglose Sache halten, und er selber, wenn er eine geordnete Seelsorge führen will, muß sich immer wieder mit diesen Namen abgeben, sie in die verschiedenen Pfarrbücher und Kartotheken eintragen und sie fallweise da wieder nachsuchen. Und schließlich scheinen auch der Kirche die Namen der Täuflinge durchaus nicht von untergeordneter Bedeutung zu sein. Sonst würde sie nicht - im Ritus der Erwachsenen-Taufe - alle Taufkandidaten zu drei wiederholten Malen fragen: «Wie heißest du?», und dann diese Namen in Gebeten und Exorzismen und Ermahnungen im Lauf der ganzen Zeremonie 24 mal wieder nennen.

Es mag also der Mühe wert sein, der Frage des Taufnamens - und im Zusammenhang damit der Frage des Taufpatrons - bei den Missionschristen etwas nachzugehen und die diesbezügliche Praxis theoretisch zu beleuchten, sei es, um sie zu billigen und gedanklich zu vertiefen, sei es, um sie eventuell in gewissen Punkten zu berichtigen oder durch neue Anregungen zu bereichern.

*

Christliche Kultur und christliches Brauchtum, die den Wesenskern der christlichen Religion umrahmen und ins Alltagsleben hinausstrahlen lassen, sind in all ihren Erscheinungsformen ein Produkt von Menschlichem und Göttlichem, von Natur und Übernatur. In der Missionskirche ist diese Verbindung für gewisse Punkte erst noch im Werden und muß ihre festen Formen suchen. In den meisten Fällen jedoch werden die in der christlichen Kultur des Abendlandes geprägten Formen eingeführt, müssen aber nichtsdestoweniger vom aufgeschlossenen Missionar mit dem im Missionsland vorgefundenen Religions- und Kulturformen in Beziehung gebracht werden, bald um sie von ihnen eindeutig zu unterscheiden, bald um sie an ihnen zu erklären, in ihnen irgendwie zu verankern und ihnen den Bodengeruch gerade dieses Landes und Volkes zu verleihen. Diese Forderung wirkt sich bis in unsere Detailfrage des Taufnamens aus.

Wir betrachten dementsprechend zuerst die zwei Komponenten, d. h. wir behandeln zuerst die Personennamen bei den Naturvölkern und Taufname und Taufpatron im Lauf der Kirchengeschichte. Daraus wird sich das Produkt erklären, nämlich Taufname und Taufpatron bei den Missionschristen. In der ganzen Ausführung haben wir besonders die afrikanischen Verhältnisse vor Augen.

I. Die Personennamen bei den Naturvölkern

Wie es kein Volk gibt, dem der Gebrauch des Feuers unbekannt wäre, so existiert auch keines, bei dem das Individuum nicht einen Namen trüge, schreibt R. André, ein Bahnbrecher der Ethnologie [1]. Auch bei den primitivsten Völkern gilt in der Regel der Einzelmensch nicht so wenig, daß er wie ein unterschiedsloses Sandkorn im Haufen der Gemeinschaft unterginge oder höchstens durch eine fortlaufende Nummer vom andern auseinandergehalten würde. Jeder Mensch ist eine in sich geschlossene und von jedem andern unterschiedene Größe und verdient darum auch seinen persönlichen Namen.

Wie man nun den Namen auffaßt und welche Ideen aus den Namen heraussprechen, das ist bei den verschiedenen Kulturstufen verschieden. Es hängt mit der ganzen Eigenart und Denkart der betreffenden Menschengruppe zusammen. Suchen wir also die diesbezüglichen gemeinsamen Züge bei den Naturvölkern herauszufinden [2].

1. Wesen und Wirkung des Namens

Der moderne, veräußerlichte Mensch glaubt wohl, der Name sei einfach ein Laut, ein Ruf, um einen bestimmten Menschen auf dem Gehörweg zu avisieren. Doch selbst er kann zu bestimmten Zeiten einem bestimmten Namen gegenüber spüren, daß dieser Name mehr ist als ein kaltes Rufsignal, daß er Wärme und Leben des gemeinten Menschen selber in sich trägt. Den Namen eines lieben Menschen hören oder still für sich aussprechen, hat etwas von der Kraft und Wirkung der Gegenwart des betreffenden Menschen selber.

Dieser Verbindung von Name und Person ist sich der primitive Mensch viel mehr bewußt als wir. Er sieht im Namen nicht bloß ein konventionelles Zeichen, das nur durch unsern subjektiven Geist in Verbindung mit einer Person gebracht wird, sondern für ihn besteht ein realer Zusammenhang zwischen beiden. Der Name ist eigentlich

---

1 Die Personennamen in der Völkerkunde, in: Zeitschrift f. Ethnologie, 8 (Berlin 1876), 253-263. An weitern zusammenfassenden Arbeiten über dieses Thema seien angeführt: Larock V., Essai sur la valeur sacrée et la valeur sociale des noms de personnes dans les sociétés inférieures, in: Revue de l'Histoire des Religions, 101 (Paris 1930), 27-67, 101-201; 102 (1931), 67-92. Routil R., Personen- und Familiennamen in Afrika, in: Zeitschrift f. Ethnologie 61 (Berlin 1929), 314-321. Bittremieux L., CICM, Mayombsche Namen, Leuven 1934. Ankermann B., Das Eingebornenrecht in Ostafrika, Stuttgart 1929, 147-173: Geburt und Namengebung. Ploss und Renz, Das Kind in Brauch und Sitte der Völker, I (Leipzig 1911), 408-457: Die Namengebung. Foucart G., Names (Primitive), in: Encyclopaedia of Religion and Ethics, 9 (Edinburgh 1917), 130-136. Schulz W., Der Namenglaube bei den Babyloniern, in: Anthropos, 26 (Wien 1931), 895-928. - Ferner wird in allen gründlicheren Monographien über primitive Stämme die Namenfrage behandelt.

2 Da wir hier nicht einen ethnologischen Zweck vor Augen haben, verzichten wir darauf, für diese Untersuchung nach der kulturhistorischen Methode vorzugehen. Das würde viel zu weit führen. Wir können nur gewisse allgemeinere Feststellungen machen, die dann jeder Missionar für sein Gebiet wieder konkretisieren mag. - Beispiele und einheimische Ausdrücke kommen, wenn nichts anderes angegeben wird, aus dem Swahili, der lingua franca von Ostafrika.

ein Wesensbestandteil der Person[3]. Er ist nicht bloß eine Benennung, sondern eine Vervollständigung des Menschen. Durch den Namen erst wird man aus irgendeinem Wesen zu einer bestimmten Person, der nun gerade dieser und nicht mehr irgend ein anderer Name zugehört. Wie der Schatten für den Neger Ausdruck und visuelles Abbild der Seele ist, so ist es der Name im auditiven Bereich. Man kann etwa - in Ausnahmefällen - heidnische Frauen treffen, die auf die Frage: «Wie heißest du?» antworten: «Sina jina» (ich habe keinen Namen), was gleichviel heißt wie: ich bin niemand (scl. von Bedeutung), man hat es nie der Mühe wert gefunden, mir einen Namen zu geben. Solche Mädchen oder Frauen werden bis ins hohe Alter einfach nach dem Vater benannt, z. B. Binti Juma (Tochter des Juma). Sie haben keine eigenständige Bedeutung, darum auch keinen eigenen Namen. Bezeichnend ist auch, daß man im Swahili - und entsprechend in andern afrikanischen Sprachen - nicht frägt: «Jina lako gani?» (welches ist dein Name), als ob der Name nur in einem äußeren Verhältnis zur Person stände, wie wir etwa fragen: «Welches ist dein Hut?» Sondern man frägt: «Jina lako nani?» (wer ist dein Name), womit der Name als Wesensausdruck und Träger der Person selber gekennzeichnet ist. Frage ich ferner einen Eingebornen: «Du heißest wohl Sipendi?», dann sagt er: «Das bin ich».

Wenn der Name Wesensausdruck und Wesensbestandteil der Person ist, folgt daraus, daß der Name gewechselt werden muß, wenn der Mensch ein anderer geworden ist[4]. Das geschieht hauptsächlich bei den Stämmen, die die Jugendweihe für die Knaben kennen. Durch die Mannbarkeit ist der Knabe ein neuer Mensch und durch die Jugendweihe erst ein vollwertiges Stammesmitglied geworden. Verschiedene Zeremonien sind auf diesen Gedanken vom Werden eines neuen Menschen abgerichtet. Die Jünglinge müssen irgendwie, z. B. durch simulierte oder mit Betäubungsmitteln hervorgerufene Bewußtlosigkeit «sterben und wieder auferstehen»; sie bekommen neue Kleider und auch einen neuen Namen, der gewöhnlich vom Leiter der Feier ausgewählt und dem Kandidaten übertragen wird[5]. Niemand soll es wagen, diese Burschen hernach wieder mit dem alten Namen zu rufen. Das wäre eine Beleidigung, die man sich selbst von den nächsten Verwandten nicht gefallen lassen würde. Gleicherweise wechselt der Häuptling oder König bei seinem Amtsantritt vielfach den Namen, zum Zeichen, daß er durch die neue Würde ein neuer Mensch, der Stellvertreter der Ahnen geworden ist[6]. Ja, wir müssen richtiger sagen:

---

3 Vgl. Larock a.a.O. 28, 57. Schebesta P. SVD, Seelenvorstellungen und Opfer in Afrika, in: Jahrbuch von St. Gabriel, 2 (Mödling 1925), bes. 268 f, Tempels P. OFM, La philosophie bantoue, Elisabethville 1945, bes. 82-90: Le nom ou l'individu.

4 Neben den Belegen in Anm. 3 vgl. André a.a.O. 256 f. Foucart a.a.O. 136. Vidaud P., La mobilité dans les noms indigènes, in: L'Afrique Française 1931, 552 f. Baumgartner, P. Medard, OFMCap, Plauderei über die Namen bei den Negern, in: Missionsbote der Schweizer Kapuziner (Olten 1939), 11 f.

5 Jensen A., Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern, Stuttgart 1933, passim.

6 Irstam T., Kind of Ganda, Stockholm 1944, 57 f. Ankermann a.a.O. 29 f.

der neue Name bringt die Wandlung im Menschen nicht bloß zum Ausdruck, sondern bewirkt sie mit. Wie der erste Name das junge Menschenkind zur Person machte, so vermittelt der neue Name dem Kandidaten die volle Teilnahme an der Gemeinschaft und an der Stammeskraft.

Der Name bringt nicht nur dem Träger selbst seine Vollendung, er ist auch krafthaltig im Munde anderer Menschen[7]. Man kann die Kraft, die im Namen liegt, in seine Gewalt bekommen, zum Nutzen oder Schaden des Namensträgers. Wer den Namen kennt, hat gleichsam die Person selber in seiner Macht. Eine der Hauptbetätigungen des Zauberers bezieht sich auf die Kenntnis und das Aussprechen des Namens, womit man die betreffende Person anziehen, unterwerfen, in feindlicher oder freundschaftlicher Weise beeinflussen kann. Durch jedes Aussprechen wird die Kraft des Namens erschüttert. Auf dieser Auffassung gründet das Segnen und Verfluchen der Mitmenschen bei den Naturvölkern[8]. Die Wechselwirkung zwischen dem Aussprechen des Namens und der benannten Person gleicht sogar einer physischen Reaktion, tritt also notwendig ein, ob es der Sprechende wolle oder nicht. Daher spricht man fast überall die Namen der Toten überhaupt nicht mehr aus. Der Verstorbene würde dadurch aufgerufen und gestört. Die Furcht, der eigene Name könnte von bösartigen Menschen mißbraucht werden, führt sogar dazu, daß man seinen Namen gar nicht bekannt gibt. Man legt sich einen Rufnamen bei, um den «eigentlichen» Namen zu verheimlichen. Dieser ist nur dem Träger und seinen Eltern bekannt. Es kommt ferner vor, daß man einem Kind - z. B. wenn mehrere vorausgehende Kinder gestorben sind - absichtlich einen ganz wüsten Namen gibt, damit die Geister oder böse Menschen nicht mehr von Neid und Eifersucht verführt werden, auch diesem wieder zu schaden.

Wir können uns fragen: woher hat der Name diese Kraft? Ist es der bloße Klang? Ist es der Wortsinn? Larock kommt in seiner ausführlichen Studie zum Schluß, daß der Name durch die Riten der Übertragung seine Kraft erhalte[9]. Manche Stämme kennen zwar keine besondern Riten für die Namenübertragung. Irgend jemand nennt einen Namen, und wenn er «zieht», wird er dem Kinde bleiben. Bei solchen Stämmen wird wohl der Name nicht im gleichen Maß kraftgeladen sein. Gleicherweise gibt es neben der offiziellen Namensänderung bei der Jugendweihe Namensänderungen rein privaten Charakters - wir kommen noch darauf zu sprechen -, denen auch nicht die gleiche Kraftwirkung eignet. Bei vielen Stämmen jedoch geht die Namensübertragung feierlich vor sich. Sie ist Sache der Eltern oder des Wahrsagers oder anderer Personen. Wird ein Kind krank, geht man oft nachträglich noch zum Wahrsager, damit er dem Kind einen

---

7 Vgl. neben den schon angeführten Autoren Clood E., Magic in names and other things, London 1920.

8 Vgl. Gutmann B., Fluchen und Segnen im Munde der Wadschagga, in: Globus, 93 (Hildburghausen 1908), 298-302.

9 A.a.O. 46-67, 109-117, 119-130, 144. Ploss und Renz a.a.O. bes. 444-455.

Namen bestimme, da der von den Eltern gegebene Name nicht «günstig» war. Durch die Namengebung also bringen die offiziellen Verwalter, seien es die Eltern oder die Wahrsager, das Kind in Verbindung mit der Stammeskraft ganz allgemein oder je nachdem mit einem bestimmten Vorfahren, durch dessen Name auch dessen Kraft im Kind weiterlebt. Diese Beziehung zu einem bestimmten «Namensvetter» entwickelt sich nun in neuerer Zeit in dem Sinn, daß man auch von Lebenden den Namen übernimmt. Irgendein mächtiger Mann, der also einen «starken» Namen haben muß, wird gefragt, seinen Namen zu geben. Die Saramo in Ostafrika sollen sogar gern bereit sein, ein Schaf in Tausch zu geben, damit ein arabischer Kaufmann gestatte, seinen Namen einem Kind beizulegen [10]. Auch die Sucht der modernen Neger, nicht nur der Christen, sich Europäernamen zu nehmen, mag im Untergrund von diesem Gedanken bestimmt sein: das müssen stärkere Namen sein. Bei gewissen Stämmen kommt auch gegenseitiger Namensaustausch als Freundschaftszeichen vor.

2. Arten und Wortsinn der Namen

Zuerst ein Wort über die Geschlechtsnamen [11]. Man hat oft gemeint, die Eingebornen hätten keine Familiennamen. Gewiß, wenn man einen nach dem Namen frägt, gibt er nur den Personennamen an und bei weiterm Ausforschen noch den des Vaters, z. B. Mosi bin Chuma (Mosi, Sohn des Chuma). Jedoch tragen sie darüber hinaus noch den Sippen- oder Clannamen, den wir besser Geschlechts- denn Familienname nennen können, da er nicht die Einzelfamilie, sondern das ganze «Geschlecht» bezeichnet. Je nachdem ist es der Name des Ahnvaters oder des Clantotems. Dieser Name wird aber gewöhnlich gar nicht genannt, weil alle Eingebornen ihn kennen. Es kommt jedoch vor, daß man ihn mehr als Lobnamen, fast wie ein Adelstitel, bei der Begrüßung braucht: «Guten Tag, Herr vom Krokodil . . ., Herr vom Löwen!».

Wie schon erwähnt, kann der Personenname verschiedenartig sein: auf den Geburtsnamen kann der Mannbarkeitsname folgen und neben diesen «eigentlichen» kann es noch eine ganze Reihe von bloß angenommenen Namen geben. Teils werden diese nacheinander gewechselt, z. B. wenn einem der bisherige Name nicht mehr gefällt oder wenn man in die Fremde geht und unbekannt bleiben will. Teils werden auch gleichzeitig verschiedene Namen getragen, sei es nur fallweise bei bestimmten Anlässen, z. B. Hochzeitsnamen, Trinknamen, Kosenamen, Schimpfnamen, Geheimbundnamen, oder als bleibende «Übernamen». Früher

---

10 Ploss und Renz a.a.O. 427 .

11 Grootart J.E.A., Les indigènes ont-ils un nom de famille? In: Aequatoria, 10 (Coquilhatville 1947), 35 f. Capelle E., Les indigènes ont-ils un nom de famille? In: Zaïre, 1 (Bruxelles 1947), 923-927. Hucks G.W.Y., Haya surnames, in: Tanganyika Notes and Records (Dar-es-Salaam 1939), 72-74. Junod H.A., Mœurs et coutumes des Bantous, I (Paris 1936), 342-348: Noms de louanges appliqués aux Clans et Totémisme. Laydevant F. OMI, Ton nom, qui es-tu? In: Grands Lacs (Namur), Juillet 1949, 47 f. Bunot R., CSSp, Les noms de familles en Pays Toma, in: Annales Apostoliques, 53 (Paris 1937), 119-123. Nsimbi M., African surnames, in: Makerere, 3 (1949), June-Aug., 17-20.

war es auch Brauch, daß der Herr einem neu erworbenen Sklaven nach Gutdünken einen neuen Namen gab [12].

Im Wortsinn der Namen spiegelt sich ein schönes Stück der Gemüts- und Denkart eines Volkes. Die poesievollen Orientalen liebten Namen wie Thamar (Palme), Susanna (Lilie), Esther (Stern). Das Gottesvolk der Juden bekannte sich zu seinem Schutzherrn durch Namen wie Joachim (von Gott aufgerichtet), Johannes (Gottes Gnade), Matthias (Gabe Gottes), Tobias (Gott ist gut). Die Germanen verraten ihre Vorliebe für Tapferkeit und Kampf in den Namen Bernhard (bärenstark), Ekkehart (Schwertstark), Ferdinand (heerkühn) usw.

Es würde uns zu weit führen, Listen von Negernamen aufzuführen und sie im einzelnen zu analysieren, zumal das schon da und dort gemacht wurde [13]. Wir wollen nur beispielshalber auf einzelne Ideengruppen in den Namen hinweisen. Sehr häufig gibt irgendein zufälliger Umstand bei der Geburt den Ausschlag, z. B. die Zeit: Saambili (2 Uhr), Asubuhi (am Morgen); der Ort: Safari (auf der Reise), Shambani (auf dem Feld); oder es wird ein frohes oder trauriges Familienereignis im Namen festgehalten: Ubishiumekwisha (der Streit ist beendet), Sinamama (ich habe keine Mutter); oder der kleine Erdenbürger wird auf neckische Weise seiner Laster bezichtigt: Mpendakula (Freßsack), Tumbo (großer Bauch); oder der Vater gibt seiner eigenen Stimmung Ausdruck, ohne weitern Zusammenhang mit dem Kind: Kazimbaya (die Arbeit ist ein Übel), Kodimbaya (die Steuer ist ein Übel). Dann aber gibt es Namen, besonders jene, die einem erst später beigelegt werden, die nicht nur von guter Beobachtung und Menschenkenntnis zeugen, sondern auch lehrreich sind für die Art und Weise, charakterliche Eigenschaften anschaulich auszudrücken, im Pogoro z. B.: Isimbu (der Ort, an dem ein Stampfmörser in einer Bodenvertiefung steht. Bedeutung: der Unumstößliche), Gambira (Sag mir. Bedeutung: der Ratgeber, den man um Rat angeht), Chinyambala (einer, der ausweicht. Bedeutung: der Kluge), Uwandameno (einer, der nur seine Zähne versetzen, in die Sklaverei geben kann. Bedeutung: ein armer Schlucker), Kwiranga (die Himmelsbläue. Bedeutung: der Luftibus), Masiaga (einer, der mit der Handmühle Mehl reibt, was Frauenarbeit ist. Bedeutung: der Pantoffelheld) usw [14]. Besonders die Übernamen, von denen auch die Europäer und Missionäre nicht verschont bleiben, zeichnen sich in dieser Hinsicht aus [15]. Bei den zentralafrikanischen Hirtenstämmen,

[12] Über die Namengebung der Sklaven und Sklavinnen bei den Kanuri im östlichen Nigergebiet, in: Revue d'Ethnographie, 20 (1924), 368 ff. (Vgl. Anthropos 20, 1925, 341 f.).

[13] Neben den schon angeführten Autoren vgl. P. L., Namengebung und Hochzeitsbräuche bei den Togonegern, in: Globus, 79 (1901), 350-352. Spieß C., Über die Bedeutung von mehr als 1500 Personennamen der Ewe-Neger in Westafrika, in: Archiv f. Anthropologie. N.F. 16 (1918), 104-159. Logan Ennis, Women's names among the Ovimbundu of Angola, in: African Studies, 4 (Johannesburg 1945), 1-8.

[14] Lussy, P. Kunibert, OFMCap., Die Wapogoro. Notizen über Land und Leute. Anthropos 46 (Fribourg 1951), 431-441

[15] De Bouveignes O., Poëtes et conteurs noirs, Bruxelles 1948, 26-30: Noms et surnoms. Briault M., CSSp, Des surnoms, in: Annales Apostoliques, 44 (Paris 1928), 219-224. Velten C., Die Spitznamen der Europäer bei den Suaheli, in: Mitteilungen des Sem. f. orient. Sprachen, 3 (Berlin 1900), 191.

denen Gott mehr bedeutet als den Bantu Ackerbauern, kommen Namen vor, die ein ganzes religiöses Lebensprogramm beinhalten, z. B. im Rundi: «Er (Gott) verläßt mich nicht», «Das hat Er mir gegeben», «Er ist der Größte», «Ich vertraue auf ihn» usw. [16].

Diese Beispiele genügen, um zu zeigen, wie die primitiven Völker neben der innern Kraft des Namens, an die sie glauben, auch auf den Wortsinn des Namens Gewicht legen. Ihre namenschöpferische Kraft ist durchaus nicht verkrustet. Von Fall zu Fall machen sie sich geeignete Namen, mögen auch manche darunter nicht gerade geistreich und nicht einmal geschmackvoll sein.

II. Taufname und Taufpatron im Lauf der Kirchengeschichte

Obschon das Alte und Neue Testament in mehreren Fällen eine programmatische Namengebung - «Du sollst ihm den Namen Jesus geben, denn er wird sein Volk erlösen von den Sünden» (Mt. 1, 21) - und Namensänderung - Abram in Abraham, Jakob in Israel, Simon in Petrus - kennt als Zeichen besonderer göttlicher Berufung, hat sich bei der jungen Christenheit doch keineswegs der Gedanke heimisch gemacht, man könnte den Getauften zum Zeichen ihrer Auserwählung einen neuen Namen geben [17]. Im Gegenteil, wir stellen fest, daß die Christen, bei aller Ablehnung des Heidentums, ihre altheidnischen Namen beizubehalten pflegten, selbst wenn es Götternamen waren und an den früheren Kult erinnerten.

Ein neuer Name allerdings wurde ihnen von Anfang an gegeben und sie legten ihn sich selber bei, nicht ein Personenname, sondern, wenn wir so sagen wollen, ein Geschlechtsname: Christianus. In ihm kam der Anschluß an den Stammvater der neuen Menschheit, Jesus Christus, zum Ausdruck. Wie jedes Menschenkind durch die Geburt in sein Geschlecht hineinwächst und dessen Namen trägt, so war «die Wiedergeburt der Taufe der Anlaß, bei dem der Name ‚Christianus' jedem Neugebornen zu seinem Familiennamen gegeben wurde, als Mitglied der neuen großen Familie, in der die leibliche Verwandtschaft keine Rolle mehr spielte» [18]. Von manchen Märtyrern ist überliefert, daß sie auf die Frage des Richters nach ihrem Namen «Christianus» zur Antwort gaben.

Für die Öffentlichkeit aber behielt man den vorherigen Familien- und Personennamen bei. Man hatte ja auch keine andere Wahl. Im Römischen Reich war die staatliche Kontrolle schon so organisiert, daß man nicht beliebig hätte den Namen wechseln können. Es kam höch-

---

16 Zuure B., PB, L'âme du Murundi, Paris 1932, 59-106: Les noms de personnes. Dechaume Ph., Comment ils s'apellent, in: Grands Lacs, 52 (Namur 1936), 341-347.

17 Für dieses Kap. vgl. Nied E., Heiligenverehrung und Namengebung, Freiburg i.B. 1924. Schermann Th., Das Aufkommen christlicher Taufnamen, in: Der Katholik. Zeitschrift f. kath. Wissenschaft und kath. Leben, 95 (Mainz 1915), I, 263-280. Kneller C.A., SJ, Was die ältesten christlichen Eigennamen erzählen, in: Stimme aus Maria Laach, 62 (Freiburg 1902), 171-182, 272-286. Ferner Lexikon f. Theologie und Kirche, Bd. VII, 432 f.: Name; Bd. VIII, 1-5: Patron. Withycombe, E. G., The Oxford Dictionary of English Christian Names, Oxford², 1950, bes.: Introduction.

18 Schermann, a.a.O. 266.

stens in Einzelfällen vor, daß man sich noch einen Beinamen gab. Auf Katakombeninschriften lesen wir z. B.: Hic depositus est Cedualla qui et Petrus. Oder schon Ignatius von Antiochien nennt sich in Briefen ὁ καὶ θεοφόρος. und gibt auch (Ad Ephes. 9, 2) die Anregung zu Bildung ähnlicher Beinamen.

Im Jahr 212 gestattete Caracalla den römischen Bürgern, neue Namen wählen zu dürfen. Das gab auch den Christen die Möglichkeit, sich einen neuen Namen zu geben als Ausdruck ihres neuen Lebensstandes. Man wählte gern bekannte griechische oder lateinische Namen, die aber vom christlichen Glauben her einen viel tiefern Sinn bekamen, z. B. Chariton, Adelphos, Felix, Fidelis; oder man prägte Neubildungen aus dem christlichen Glaubenserlebnis heraus, z. B. Christophoros, Renatus. Gleichzeitig kam neben dieser sinngemäßen Namengebung auch die vorbildgemäße Namengebung auf, d. h. man legte sich die Namen von alttestamentlichen Gerechten und Propheten oder von Aposteln und Märtyrern bei, um sie als Vorbilder nachzuahmen und sich ihres Schutzes zu erfreuen. Um die Mitte des 3. Jahrhunderts sind diese verschiedenen Arten christlicher Namen schon nachweisbar.

Das alles aber blieb dem Ermessen des einzelnen überlassen. Eine allgemeine Regel oder Praxis, bei der Taufe einen «christlichen» Namen zu wählen, hatte sich noch keineswegs herausgebildet. Beim Konzil von Nizäa (325) findet man bei den Unterschriften der Bischöfe noch die «heidnischsten» Namen. In der gleichen Liste beim 2. Konzil von Konstantinopel (680) steht allerdings nur noch ein heidnischer Name. Das Aufkommen der Kindertaufe brachte es dann sowieso mit sich, den Kindern von Anfang an einen gehaltvollen, christlichen Namen zu geben. Der hl. Johannes Chrysostomus hat wiederholt die Eltern dazu ermahnt [19].

Die abendländische Kirche stand diesbezüglich weiter zurück. Immerhin ist der Namenwechsel beim Ordenseintritt - motiviert von der Auffassung der taufähnlichen Wirkung der Profeß - im 6. Jahrhundert belegt, was also eine starke Verbreitung des Namenwechsels bei der Taufe voraussetzt. Bei der Germanenbekehrung aber blieben die alten germanischen Götternamen und andern heidnischen Namen die längste Zeit weiter bestehen. Selbst im Hochmittelalter, als der Heiligen- und Reliquienkult in stetem Wachsen begriffen war, setzte sich der Brauch, einen Heiligen zum Namenspatron zu wählen, nur langsam durch. Autoritativ nahm die Kirche im Abendland erst in Ritualien und Beschlüssen vom 14. Jahrhundert an Stellung zur Namengebung. Das erklärt, warum im Ritus der Erwachsenentaufe, der aus älterer Zeit stammt, keine Anspielung an einen Namenwechsel gemacht wird. Die Frage: «Wie heißest du?» setzt ja irgendeinen Namen bereits voraus.

Die heutigen Vorschriften, den Täuflingen Namen von Heiligen zu geben, gehen auf das Konzil von Trient zurück [20]. Zur Zeit des Konzils

---

[19] Vgl. Migne, Patres Graeci LVIII, 179; LXI, 105.

[20] Rituale Romanum, Tit. II, cap. 1, n. 30: Curent Parochi ut ei qui baptizatur, christianum imponatur nomen; quod si id consequi non poterunt, nomini a parentibus imposito addant nomen alicuius Sancti et in libro baptizatorum utrumque

war das allerdings schon ziemlich allgemein üblich, so daß nur der bestehenden Gewohnheit Gesetzeskraft verliehen wurde.

Es ist nun höchst interessant zu sehen, wie seit dem Ausgang des Mittelalters die verschiedenen Geistesströmungen sich in den Namen widerspiegeln. Damals also wurde der Name mit Rücksicht auf einen heiligen Patron gewählt und damit drangen vorwiegend nichtdeutsche Namen in die nordischen Länder ein, zuerst beim Adel, dann in den Städten, zuletzt auf dem Land. Die Humanisten ihrerseits hatten die Tendenz, die altheidnischen griechisch-lateinischen Namen wieder einzuführen. Auf sie war vor allem die Vorschrift des Tridentinums abgemünzt. Die Reformation mit ihrer einseitigen Betonung der Heiligen Schrift brachte die alttestamentlichen Namen zu Ehren. Die Zeit des Rationalismus setzte die biblischen und Heiligennamen außer Kurs und suchte in den Namen ein ethisches Lebensprogramm auszudrücken: Lebrecht, Wahrmund. Die Romantiker gruben die altdeutschen Namen wieder aus, obwohl das Volk deren Bedeutung meist nicht mehr kannte: Bertha (die Glänzende), Brunhilde (die Gepanzerte) usw. Unsere modernen Menschen, die kein höheres Ideal mehr haben, suchen durch Abkürzungen oder Neuprägungen irgendeinen Namen zu gestalten, der weder einen Sinn noch eine Beziehung zu einem Heiligen aufweist: Mimi, Meta, Mausi. Auf kirchlicher Seite bricht sich eine gesunde Rückbesinnung auf den Wert des Taufnamens Bahn. Sowohl aus dem Wortsinn des Namens wie aus dem Leben des Taufpatrons will man sich ein persönliches Lebensmotto vor Augen stellen [21].

III. Taufname und Taufpatron bei den Missionschristen

Aus der Auffassung der Einheimischen vom Personennamen und aus den Vorschriften der Kirche wird sich nun die Praxis bezüglich Taufname und Taufpatron in der Missionskirche ergeben.

1. Taufpatron

Im Lauf der Jahrhunderte hat ich also in der katholischen Kirche eine eigene Praxis bezüglich der Taufnamen herausgebildet. Nicht nur hält es die Kirche für unwürdig, den Gotteskindern Namen, die ganz im Heidentum verwurzelt sind, zu belassen. Sie begnügt sich auch nicht damit, ihnen irgendeinen schönen und sinnvollen Namen zu geben. Sie legt überdies Gewicht darauf, sie auf den Namen eines Heiligen zu

---

nomen perscribant (der gleiche Wortlaut auch CIC, Can. 761). Der Catechismus Romanus aus dem Jahr 1566 führt das noch weiter aus (Pars II, Cap. II, quaestio LX): Nomen ab aliquo sumendum est, qui propter excellentem animi pietatem et religionem in Sanctorum numerum relatus est. Ita enim facile fiet, ut quivis nominis similitudine ad virtutis et sanctitatis imitationem excitetur; ac praeterea, quem imitari studeat, eum quoque precetur et speret sibi advocatum ad salutem tum animi, tum corporis defendendam, venturum esse. Quare reprehendendi sunt, qui gentilium nomina ,et eorum praecipique, qui omnium sceleratissimi fuerunt, tam diligenter consectantur et pueris imponunt . . .»

[21] Vgl. Britschgi, P. Ezechiel, OFMQap., Mein Taufnahme, Solothurn 1949. Zweite, vermehrte Auflage 1951. Adam-Walt, Unsere Vornamen, Olten 1950. Briemle, P. Theodos, Unsere Heiligen. Kurze Lebensnotizen und Erklärungen von über 2000 Heiligennamen, Regensburg 1931.

taufen, um den Erdenpilgern zugleich ein Vorbild vor Augen und einen Beschützer zur Seite zu stellen. Diese Normen sind heute natürlich bindend. Eine Instructio der S. Congregatio de Propaganda Fide vom 8. September 1869 an die Apostolischen Vikare von Hinter-Indien hat sie, um alle Zweifel zu beheben, noch ausdrücklich auch für die Missionsgebiete urgiert. Es wird darin verlangt, die diesbezüglichen Weisungen des Rituale Romanum zu beobachten und auch die Constitution Benedikts XIV., worin ähnliche Richtlinien und Vorschriften gegeben sind [22]. Dementsprechend fordern manche Missionsdirektorien ausdrücklich, den Täuflingen nur Namen von Heiligen zu gestatten, die im Martyrologium aufgeführt sind [23], andere verweisen einfach auf die Norm des Rituale Romanum [24].

Die Vorschrift, bei der Taufe einen Heiligennamen zu nehmen, zieht im Missionsland, wo es in erster Linie um die Taufe von Erwachsenen geht, die vorher einen andern Namen hatten, den Namenwechsel nach sich. Bei einem solchen Ereignis, wie es die Taufe ist, entspricht der Namenwechsel durchaus der Mentalität der Einheimischen. G. Warneck, der langjährige Führer in der protestantischen Missionswissenschaft, hat sich zwar zu wiederholten Malen dafür eingesetzt, den getauften Erwachsenen ihren frühern Namen zu belassen. Er zitiert einen gleichen Beschluß der Church Mission Society und führt dann aus, es mache viel mehr Eindruck auf die Heiden, wenn sie sehen, daß dieser gleiche So und So nun Christ geworden sei. Ändere man den Namen, so bestehe Gefahr, daß man die Identität zwischen dem ehemaligen Heiden und nunmehrigen Christen nicht mehr erkenne [25]. Bei den Kulturvölkern Asiens, wo einer sich vielleicht schon als Schriftsteller oder Politiker einen Namen gemacht hat, mag dieser Grund Bedeutung haben; bei den Naturvölkern, wo sich die Leute nur durch den persönlichen Kontakt kennen, fällt er dahin. Warneck gibt weiter der Befürchtung Ausdruck, der Namenwechsel könnte das Vorurteil festigen, die Taufe bedeute die Ausscheidung aus dem Volksverband [26]. Wie weit die protestantischen Missionare diese Auffassung teilen, entgeht uns. Jedenfalls gibt es sehr große Gruppen unter ihnen, die auch den Namenwechsel bei der Taufe befürworten.

---

22 Collect. de Prop. Fide, II, 1346, p. 27. Die Constitutio Benedikts XIV. ist ebenda angegeben und lautet: Curent, quantum fieri potest, missionarii, ut iuxta laudabilem Ecclesiae consuetudinem semper imponatur baptizando a baptizante nomen alicuius Sancti in Martyrologio Romano descripti, omnino interdictis nominibus idolorum, vel falsae religionis poenitentium, quibus gentiles utuntur, et neophyti hactenus appellari consueverunt, antequam per Baptismum essent divinae gratiae renati.

23 Directoire pour les Missions de la Cochinchine occid. et du Cambodge, Saigon-Tandiuh 1922, 23. Rœlens, Mgr. PB, Instructions aux Missionnaires Pères-Blancs du Haut-Congo, Baudoinville 1920, 252. Streicher, Mgr. PB, Statuts Synodaux du Vicariat de l'Uganda, 1923, 138: Les Missionnaires sont instamment priés de ne donner que des noms de saints reconnus par l'Eglise.

24 Andere Direktorien gehen nicht weiter auf die Frage ein.

25 Über christliche Namen der bekehrten Eingebornen, in: Allgemeine Missionszeitschrift, 10 (Gütersloh 1883), 271-273. Vgl. daselbst 7 (1880), 191; 9 (1882), 417; 20 (1893), 145.

26 Evangel. Missionslehre, Gotha 1897/1909, III/2, S. 276 f.

In der Tat entspricht das den Eingebornen durchaus. Die Namensänderung war ihnen in verschiedenen Fällen und aus verschiedenen Gründen vertraut, wie wir oben sahen. Wenn einmal, dann ist es nun bei der Taufe am Platz, einen neuen Namen zu nehmen, da man wirklich ein neuer Mensch geworden ist. Wie die symbolische Handlung, dem Täufling ein neues reines Kleid aufzulegen, «das er unbefleckt vor den Richterstuhl Gottes tragen möge» (Rit. Rom.) - früher war es meist üblich, daß die Mission den Neuchristen zur Taufe ein Kleid schenkte, heute hat man diese Geschenkmethode aus guten Gründen aufgegeben, da und dort aber bürgert es sich ein, daß die Paten dem Patenkind dieses Geschenk machen - von den Einheimischen aus ihren eigenen Auffassungen sehr gut verstanden wird, so auch die Praxis des neuen Namens. Die Täuflinge selber gäben diese Gepflogenheit nicht mehr her. Jeder Missionar könnte erzählen, wie sie mit Freuden den Tag erwarten, wo sie den neuen Namen tragen dürfen, und wie sie es nicht als Scherz, sondern als Schmähung betrachten würden, nach diesem Tag noch mit dem alten Namen gerufen zu werden. Ich habe einen Burschen, der einige Tage zuvor getauft worden war, interessehalber nach dem alten Namen gefragt. Er wollte ihn mir um keinen Preis sagen und schließlich wich er aus: «Ich habe ihn vergessen. Der Teufel hat ihn genommen». Ein Knabe hatte sich im Kalender einen Namen ausgelesen. Aber noch am Vorabend der Taufe kam er ganz verängstigt und bat, einen andern Namen nehmen zu dürfen. Der erste sei zu schwer zum Aussprechen und er fürchte, man könnte ihn deshalb zuhause - in der heidnischen Umgebung - wieder mit dem alten Namen nennen.

Mögen manche protestantische Kreise den Sinn der Namensänderung bei der Taufe mit uns anerkennen, so nehmen sie doch beim neuen Namen keine bewußte Rücksicht auf einen Taufpatron. Ihre dogmatische Auffassung bezüglich der Heiligenverehrung läßt das nicht zu, und es scheinen bei manchen auch noch gefühlsmäßige Gründe mitzuspielen: «Es widerspricht dem christlichen Gefühl, unser armes Leben und Wirken mit den geheiligten Namen der Großen im Reiche Gottes zu schmücken und zu decken. . . . Es macht jenen Großen wirklich keine Ehre, wenn Tausende von Menschen sich mit ihren Namen schmücken» [27]. Dazu kommen sprachliche Gründe: die Fremdartigkeit der europäischen Heiligennamen, die die schönen einheimischen Namen verdrängen. Auch wir können diese Gründe nicht leicht nehmen und wir kommen weiter unten noch darauf zurück. Die protestantischen Missionare jedoch, die nicht auf den Taufpatron zu achten haben, können viel ungehemmter diesen Gründen Rechnung tragen und neue Wege gehen. Wir denken hier an das zweifellos beachtenswerte Vorgehen der deutschen protestantischen Missionare unter den Chaga-Christen in Ostafrika. Am Ende des Taufunterrichtes fügen sie eine

---

[27] Fritze G., Der neue Name. Das Leben der Dschaggachristen im Lichte ihrer Taufnamen, Leipzig (o. J.), 21. Warneck findet es geradezu für geschmacklos, wenn es in den Missionsgemeinden wimmelt von Trägern ehrwürdiger biblischer Namen (Evangel. Missionslehre III/1, 270 f.).

Art «Namenkunde» an und ermuntern die Täuflinge - ohne sie zu zwingen -, sich sinnvolle einheimische Namen zu wählen. Die Liste solcher schon bestehenden tiefsinnigen Namen wurde noch vermehrt durch Neubildungen, die das christliche Glaubenserlebnis zum Ausdruck bringen. Von 4000 verschiedenen Namen im Taufregister - schon im Jahr 1930 - waren mehr als die Hälfte echte Chaga-Namen und unter diesen sind wiederum 481 Neubildungen. Solche Neubildungen sind z. B. Ndepfio, aus pfa (sterben), also: «Es ist jemand für mich gestorben»; Nderutsiomoo = «Ich bin zum Leben erweckt worden»; Ndelgo = «Ich bin gerufen worden» usw. Den Einheimischen mit ihrer namenschöpferischen Kraft kommen solche Neubildungen nicht ungewohnt vor. Ihr tieferer Sinn bleibt den Heiden allerdings verhüllt, den Christen aber ist er ohne weiteres klar [28]. Wie weit die Protestanten anderswo einheimische Namen empfehlen und selber neue machen, entzieht sich im einzelnen unserer Kenntnis [29].

Wir brauchen hier nicht die katholische Lehre von der Heiligenverehrung darzustellen, die die Praxis des Taufpatrons rechtfertigt. Wir wollen nur betonen, daß dieser katholische Brauch den Einheimischen wiederum sehr entspricht. Wie wir gesehen, gilt nach ihrer Auffassung Namensaustausch als Zeichen der Freundschaft, und derjenige, der den Namen eines Mächtigen bekommt, wird dessen Kraft teilhaftig und das Aussprechen eines Namens löst eine Kraftwirkung aus. All diese Auffassungen erhalten im Verhältnis zum Taufpatron einen realen Untergrund. Es handelt sich hier nicht um eine unpersönliche Kraftübertragung, um eine automatische Wirkung des Namens als solchem. Sondern es wird ein wirkliches Schutzverhältnis begründet zwischen dem glorreichen Namenspatron im Himmel und dem schwachen Namensträger auf Erden, und das Anrufen eines Heiligen bei seinem Namen wird nicht ungehört in der Luft verhallen. Sogar unter Christen gleichen Namens begründet sich ein Freundschaftsverhältnis [30]. Sie freuen sich, einen Namensvetter zu treffen, sie schreiben einander, und wenn dieser Namensvetter gar ein Missionar ist, erwarten sie natürlich von ihm ein Geschenk. Der Missionar kann das zum Anlaß nehmen.

---

28 Vgl. das Buch von Fritze in der vorausgehenden Anm. Ferner Gutmann B., Gemeindeaufbau aus dem Evangelium, Leipzig 1925, 88-91.

29 In der selbständigen einheimischen Baptisten-Kirche von Kamerun haben die meisten einheimischen Pastoren und Katechisten nur einheimische Namen. Vgl. Brutsch, R.J., Origine et développement d'une Eglise indépendante africaine, in: Le Monde Non Chrétien, Paris 1949, 408-424. Die gleiche Sitte findet sich in der lutherischen Mission von Neu-Guinea. Vgl. Christian Keysser, Eine Papuagemeinde. 2. Aufl. Neuendettelsau 1950, 182. - Aufschlußreich zur Kenntnis des protestantischen Standpunktes in dieser Frage ist auch Melzer F., Die Sprache vor Gott, Gütersloh 1941, 163-168: Der Christen-Name. Ferner vom gleichen Autor: Christennamen in Malabar, in: Evangel. Missionsmagazin, 83 (Basel 1939), 28-32, 62-64. Ebenso vom gleichen Autor ein neues zweibändiges Werk über alle Berührungspunkte der Sprache mit der Glaubensverkündigung. Leider steht uns dieses noch nicht zur Verfügung.

30 Mgr. Rœlens (Instructions 252) muß darum warnen, man solle es vermeiden, Personen verschiedenen Geschlechts den gleichen Namen zu geben, z. B. Angelus, Angela, wegen der «familiarité», die daraus entstehen würde.

um den Christen vor allem das Freundschaftsverhältnis mit dem himmlischen Namenspatron ans Herz zu legen. Es besteht sonst gewisse Gefahr, daß die Namensangelegenheit in der modernen Zeit auch verflacht und verwässert, daß man den Namenstag feiert, ohne an den Namenspatron zu denken, daß man einfach im Kalender einen Namen sucht, der schön oder möglichst exotisch klingt, ohne dahinter einen Heiligen auch nur zu ahnen. Soweit es sich machen läßt, wäre es gut, die Täuflinge mit dem Leben ihres Patrons etwas vertraut zu machen [31]. Zum allerwenigsten soll man ihnen das Bewußtsein wecken, daß sie im Himmel einen Namensvetter und Schutzpatron haben. Schon das kann ihnen Hilfe und Ansporn zu einem christlichen Leben sein.

2. Taufname

Schon der bloße Umstand, daß der Täufling einen Namen bekommt, ist vielsagend. «Einen Namen haben» heißt beim Eingebornen ein ganzer Mensch sein, eine eigenständige Bedeutung haben. Wer getauft ist, hat wirklich Gewicht und Bedeutung. Er ist ein Mensch «von Namen». In der Kirche gibt es keine Anonyme und auch keine bloßen Nummern. Wenn Gott schon all die Milliarden Sterne mit ihrem Namen ruft [32], wie vielmehr wird er jedes Gotteskind persönlich kennen und mit dem ihm eigenen Namen rufen! Wenn die Kirche darum die einzelnen Täuflinge dreimal frägt: «Wie heißest du?» ist es, als ob sie ihnen einprägen möchte: «Denk daran, daß du einen Namen hast, du bist nicht mehr irgendwer, der nichts zu bedeuten hätte»; und wenn sie in den Exorzismen und Orationen die lange Reihe ihrer Namen immer wieder aufzählt, ist es, wie wenn eine Mutter im Gebet die Namen ihrer Kinder immer wieder Gott ans Herz legt: «Auch an das denke und an das und an das . . .» Ihre heiligen Kinder kennt die Kirche nur unter dem Taufnamen. Familienname, Adelstitel, Bürgerort zählen bei ihr nicht. Die hl. Maria Goretti, die hl. Elisabeth von Thüringen, den hl. Franz von Assisi ruft sie einfach an: Sancta Maria . . . Elisabeth . . . Sancte Francisce, ora pro nobis.

Bevor wir auf den eigentlichen Taufnamen näher eingehen, werfen wir einen Blick auf den allen Getauften gemeinsamen Namen, gleichsam den christlichen Familiennamen: Christ. Durch diesen Namen, den jeder Getaufte auf der Stirne und sogar im Reisepaß trägt, unterscheidet er sich auf der ganzen Welt von Heiden und Mohammedanern und Juden [33]. So sehr sich der primitive Mensch in der Sippe verwurzelt weiß, die sich gewöhnlich nach dem Urahn benennt, durch die Taufe kann es geschehen, daß er sich vielleicht äußerlich von seiner Sippe trennen muß, da Christus gesagt hat: «Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Ich bin gekommen, den Sohn zu entzweien mit seinem Vater, die Tochter mit ihrer Mutter,

---

31 Im Swahili existiert eine ausführliche Heiligenlegende für alle Tage des Jahres: Sacleux, P. Ch., CSSp., Ngano za Hadisi ya Watakatifu, Rome-Paris (o. J.), 952 pp.

32 Vgl. Ps. 146, 4: Qui numerat multitudinem stellarum, et omnibus eis nomina vocat.

33 Vgl. die weitern Ausführungen über die Begriffe «Christen, Heiden» in unserm Buch: Die christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem, Schöneck/Beckenried 1950, 271-277.

die Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter . . .» (Mt. 10, 34f.). Auf jeden Fall wird er innerlich einer neuen Gemeinschaft angeschlossen, die sich nach ihrem Stammvater, Christus, benennt, und er steht vor Gott zu diesen neuen «Brüdern» in einem engern Verhältnis, auch wenn sie nicht gleichen Stammes und nicht einmal gleicher Rasse sind. Die Glieder einer Sippe können durch den Tod durch alle Ewigkeit auseinandergerissen werden, die Gemeinschaft der wahren Brüder in Christus aber hält Stand auf ewig. Haben sie doch alle das gleiche göttliche Leben und den gleichen Namen: sie sind getauft auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes (Mt. 28, 19), oder wie man verkürzt auch sagte: im Namen Christi (Apg. 10, 48; 8, 16; 19, 5). Früher erhielten Sklaven einen Namen, der dem neuen Herrn paßte, oder befreite Sklaven wurden oft durch den Namen ihres Herrn geehrt. Der Getaufte ist von Christus dem Teufel abgerungen und von ihm nicht mehr als Sklave, sondern als Freier in den Dienst genommen worden. So tragen wir mit Stolz und Dank den Namen unseres Herrn und Erlösers Christus.

Nun kommen wir zur Behandlung des eigentlichen Taufnamens. So sehr wir die Praxis, das Leben jedes Getauften einem himmlischen Patron zu unterstellen, gutheißen, so wenig können wir es übersehen, daß damit vom sprachlichen Standpunkt aus Unzulänglichkeiten verknüpft sind. Aus den geschichtlich bedingten Umständen heraus werden die Heiligen in 99 von 100 Fällen aus dem Mittelmeerraum und dem übrigen Abendland stammen und ihre Namen passen nicht ohne weiteres in den Mund fremder Rassen hinein. Es werden schwer auszusprechende und unverstandene Klanggebilde als Namen in die Missionsländer eingeführt und einheimische Namen, die es zum Teil doch verdienten, erhalten zu bleiben, sterben aus. - Es gibt drei Wege, um diese Unzulänglichkeiten irgendwie aufzuheben.

Der erste Weg besteht darin, daß man neben dem Taufnamen noch einen einheimischen Rufnamen trägt. Das ist allerdings eher ein Ausweg, den das Volk einfach gegangen ist, den man aber nicht offiziell gutheißen kann. In China z. B. war und ist es wohl heute noch teilweise der Fall. Obwohl man die fremden Namen anpaßte und aus Franz Xaver Fang-tsi-ko Scha-u, aus Bartholomäus Ba-örl-duo-lu-mao machte, so war das eben doch noch so wenig chinesisch und dazu so schwerfällig, daß im gewöhnlichen Leben diese Namen nicht gebraucht wurden [34]. Nur bei gewissen kirchlichen Gelegenheiten, z. B. auf dem Totenzeddel, kamen sie wieder zu Ehren. Damit aber, daß der

[34] Ducroux, P. SJ, Chinesische Namen und Namengebung, in: Kath. Missionen, 33 (Freiburg 1904/05), 172-175. Vgl. auch Gregorius, P. OFMCap, Die Muttersprache, Münster 1933, 105 f. Wie schwierig und kompliziert die christliche Namengebung gerade in China ist, zeigen die diesbezüglichen Untersuchungen und Bemühungen, deren Niederschlag sich in der Collectanea Commissionis Synodalis (Peking), in den Jahrgängen 1931—1934, findet. - Auch das Directoire de la Cochinchine setzt diese vom Taufnamen unabhängigen Rufnamen voraus, wenn es schreibt (p. 23): es ist zu wünschen, daß die Christen sich gewöhnen, das Kind mit dem Namen seines Patrons zu nennen. Wir ermahnen sie, daß sie nicht diesem ehrwürdigen und Gott wohlgefälligen Namen «un nom vulgaire et souvent grossier» vorziehen.

Heiligenname im Taufbuch steht und sonst im Leben des betreffenden Christen nichts zu bedeuten hat, ist der Absicht der Kirche sicherlich nicht entsprochen. Es kommt dem Fall gleich, den das Rituale Romanum vorsieht: wenn man dem Täufling wirklich keinen christlichen Namen geben kann, solle man den Namen eines Heiligen wenigstens beifügen und ins Taufbuch eintragen. Das aber sollte sich auf Ausnahmefälle beschränken und nicht die Regel werden.

Man versuchte da und dort einen zweiten Weg, um den Rechten der einheimischen Sprache entgegenzukommen und doch den Taufpatron nicht zurückzusetzen. Es handelt sich um die sinngemäße Übersetzung der fremden Namen. Unsere griechisch-lateinisch-deutschen Namen haben ja alle einen Wortsinn, der sich in jede andere Sprache übersetzen läßt. Damit bekommt man einen wirklich einheimischen Klang und der Name hat zugleich einen Wortsinn, wie es die Einheimischen lieben. In China hat man es auch etwas mit dieser Methode versucht. Mehr begangen ist dieser Weg in Indien. Es zeigt sich, daß man die abendländischen Namen nicht einmal «übersetzen» muß. In den meisten Missionssprachen existieren bereits Namen in Fülle, die dem Wortsinn von Petrus (Fels), Agatha (die Gute), Theodor (Gottesgeschenk), Victor (Sieger) usw. entsprechen. P. Fallon SJ hat eine Liste von 277 abendländischen Namen zusammengestellt und die entsprechenden, bereits existierenden und gebrauchten Bengali-Namen angeführt. Er wollte damit die Anregung und die Möglichkeit geben, diese Bengali-Namen als Taufnamen zu verwenden, wie das in südindischen Sprachen schon mehr der Fall ist [35]. Der gleiche Autor hat in Artikeln dieses Vorgehen begründet und nachgewiesen, daß es sich mit der kirchlichen Gesetzgebung bezüglich der Taufnamen vereinen lasse [36]. Die Kirche schreibt «christliche» Namen vor, aber läßt es dahingestellt, ob es nun lateinische oder deutsche oder anderssprachige Namen seien. Niemand wird sich weigern, einen «Gottlieb» zu taufen, auch wenn dieser den hl. Amadeus, als Patron verehrt, noch wird man einem Dieudonné oder René oder Aimé sagen: du darfst nicht so heißen, du mußt dich Deodatus, Renatus, Amatus nennen. So wird man das auch den Missionssprachen nicht verwehren. Der wesentliche Punkt ist, daß eine feste Beziehung zwischen dem indischen und dem abendländischen Namen des Patrons besteht, bzw. hergestellt wird, so daß der indische Name wirklich den betreffenden Heiligen in Erinnerung ruft. Das würde erreicht, wenn in einer längern Übergangszeit in den Namenlisten der Taschenkalender, auf den Heiligenbildchen usw. immer beide Formen angegeben würden, bis schließlich jeder Amulya weiß, daß sein Taufpatron am 13. Juni gefeiert wird und im Abendland eigentlich Antonius heißt. Nach Jahrhunderten würde es dann, so dürfen wir wohl hoffen, auch indische Heilige geben, die wirklich diese indischen Namen getragen und geheiligt haben. Aber auch die abend-

---

35 Bengali Religions Terms, Calcutta 1945, 95-102.

36 In: The Clergy Monthly, Dez. 1941, und: Ad Paganos, März 1942. Da uns diese Zeitschriften nicht zur Verfügung standen, hat uns der Autor gütigst in einem Brief seine Beweisführung niedergelegt.

ländischen Heiligen im Himmel werden für die geschilderte Lösung sicher ein gütiges Verständnis zeigen. Einige von ihnen haben übrigens zu ihren Lebzeiten selber ihre Namen auf diese Weise angepaßt. Der sel. Johannes de Britto ist in Indien bis auf heute unter dem indischen Namen Arulanandar (= Gnade Gottes, wie Johannes im Hebräischen) bekannt, den er sich selber beigelegt. Wie weit sich diese Lösung durchsetzt, wird sich zeigen. Man kann den Leuten diese Möglichkeit vorlegen und empfehlen, wird ihnen aber doch die Freiheit lassen müssen. Das Volksempfinden wird da im Lauf der Jahrzehnte das Urteil fällen.

Es bleibt noch der dritte gangbare Weg: sich damit abzufinden, die fremden Namen einzuführen, sie aber phonetisch der betreffenden Sprache anzupassen. Da der große Durchschnitt diesen Weg geht, werden wir ihn etwas ausführlicher darstellen.

Es läßt sich zuerst fragen: soll man für die oben geschilderte Lösung der sinngemäßen Übertragung der Namen einstehen und sie auch für Afrika vorschlagen? Die katholischen Missionare in diesem Erdteil haben diesen Weg noch nie versucht. In allen Taufbüchern werden wir von Anfang an die europäischen Namen finden. Wir selber denken gar nicht daran, für Afrika eine Änderung vorzuschlagen, nachdem das andere eben schon Tradition geworden ist. Zudem haben diese fremden Namen auch wieder ihre Vorteile. Zunächst sind die einheimischen Namen vielfach mit Vorstellungen von Kraftübertragung und von der Verbindung mit Vorfahren verknüpft, die wir als solche nicht billigen können [37]. Sodann haben die primitiven Völker, im Gegensatz zu den Kulturvölkern Asiens, gar nicht den Drang, das Europäische abzulehnen. Im Gegenteil, in allen Formen wollen sie es aufnehmen und nachahmen. Sie selber wollen europäische Namen, und es wäre ihnen sehr schwer beizubringen, bei der Taufe zwar einen neuen, aber doch einen einheimischen Namen zu nehmen. Sie hätten z. B. die Möglichkeit, die drei Namen jener seligen Märtyrer von Uganda sich beizulegen, die als Katechumenen gerade noch vor dem Martyrium getauft wurden und so unter ihren alten Namen bekannt sind: Kizito, Mbaga und Mgaga. Einzelne Missionäre wollten das schon Täuflingen anraten, aber mit wenig Erfolg. Der ausschlaggebende Grund, warum wir für die traditionelle Praxis in Afrika einstehen, ist praktischer Art: wir haben im europäischen Namen ein sofortiges Erkennungszeichen der Christen. Das erste Wort, das der Missionar auf seinen Reisen an unbekannte Leute richtet, ist: «Wer bist du?» Je nach dem Namen, den der Gefragte angibt, weiß man sofort: das ist ein Christ oder ein Heide oder ein Mohammedaner. Dieser erste Aufschluß ist für den Missionar sehr viel wert. Die Einheimischen selber sind sich dessen auch bewußt, daß der Name ein Bekenntnis ist. Wenn Christen zur Arbeit in die Stadt oder an die Küste gehen, kommt es leider vor, daß manche einen islamitischen Namen nehmen, um nicht Farbe be-

---

[37] Munday J. Th. (A Central Africa question of morals, in: Internat. Review of Missions, 38 [London 1949], 443-448) wundert sich, daß die - protestantischen - Missionare nicht mehr gegen die einheimische Namengebung vorgehen, wo der einheimische Name doch offensichtlich mit einem Geist zusammenhänge.

kennen zu müssen. Tapfere aber behalten ihren Namen und wissen: alle werden daran erkennen, daß ich ein Christ bin. Ich frug einmal einen kleinen Viktor: «Weißt du, was dein Name bedeutet?» - «Daß ich ein Christ bin.» Eine ganz andere Antwort, als ich erwartete, die mich aber mehr freute, als wenn Viktor gewußt hätte, daß sein Name «Sieger» bedeutet. Unsere Missionsärztin, Frau Dr. Schuster, wurde von Schwarzen gefragt: «Warum verheimlichst du dein Christentum und nennst dich Frau Doktor, statt einfach Adelheid?» - Alles Beweise, daß sowohl Missionare wie Einheimische im europäischen Namen ein praktisches Erkennungszeichen des Christen sehen, und daß man in Afrika nicht daran denken wird, die bisherige Praxis zu ändern.

In Einzelheiten allerdings kann man noch mehr als bisher den Interessen der einheimischen Sprache entgegenkommen. Das erste betrifft die phonetische Anpassung der Namen. Mgr. Rœlens[38] und das Directoire Général des Missions der Heilig-Geist-Väter[39] vermerken, man solle Taufnamen vermeiden, die schwer auszusprechen sind. Das gilt aber von sehr vielen europäischen Namen. Ich habe den Buben eines Taufkurses die übliche Namenliste vorgelegt. Sie bemühten sich, diese zu lesen. Beim einen und andern, z. B. Bertram, mit der dreifachen Konsonantenhäufung, sagten sie: Ninashindwa (ich kann es nicht lesen), und als Schlußurteil erklärten sie: «Das sind schwere Namen», und waren sichtlich enttäuscht, solche Namen nehmen zu müssen. Man kann ihnen jedoch diese Namen mundgerecht machen durch die phonetische Anpassung. Ich habe einem Knaben verschiedene Namen mehrmals vorgesagt und jeden einzelnen nachsagen und dann schreiben lassen. Was kam heraus? Osmund wurde automatisch zu Osimundi, Polykarp zu Polikapi, Bernhard zu Berinadi. Wenn die Einheimischen diese Namen nun einmal so hören und nur so ohne Schwierigkeit aussprechen können, warum sollte man diese phonetische Anpassung nicht offiziell anerkennen und die Namen in dieser Form in die afrikanischen Sprachen einführen? Es wird zwar immer Missionare geben, die diese «Verunstaltung» der europäischen Namen nicht billigen. Wir meinen aber, es sei ein grundsätzlich falscher Standpunkt, um der europäischen Ausgangssprache willen die afrikanischen Christen zu einer wahren Zungenakrobatik zu zwingen. Wir stoßen uns nicht daran, daß Petrus zu Peter oder Pierre geworden ist, Johannes zu Hans oder Jean, usw. Soll man den schwarzen Christen nicht das gleiche Recht belassen, sich die fremden Namen geläufig zu machen?[40]. Es wäre sehr zu wünschen,

---

38 Instructions 252.

39 Paris 1930, 132.

40 Ausführlich und in Bezug auf alle religiösen Fremdwörter haben wir die Gründe und die Art und Weise der phonetischen Anpassung dargestellt in unserm Buch: Die christliche Terminologie 35-52. - In China hatte das Konzil von Shanghai 1924 verlangt, daß in den Heiligennamen der Klang der römischen Aussprache möglichst bewahrt bleibe. Man muß aber praktisch dieses «möglichst» sehr weit dehnen. Längere Namen werden z. B. auf die Haupttonsilbe und eine Nebentonsilbe verkürzt: Jacobus wird Gau-bu, Martinus wird Di-nu. Es scheint, daß sich die Namengebung in dieser Form nun durchsetzen wird. Vgl. Walter, P., Gonsalvus, OFMCap., Gotteskampf auf gelber Erde, Paderborn 1938, 81 f. Gregorius a.a.O. 171 f.

daß man in den Taschenkalendern, die da und dort von Missionsdruckereien herausgegeben werden, die Namen in einheitlich angepaßter Form schreibe. Einigermaßen wird es schon gemacht, aber es fehlt dabei noch an jeglicher Konsequenz [41]. Das müßte allerdings wohl zuerst auf einer Bischofskonferenz besprochen und beschlossen werden. Hernach hätte man dann eine offizielle Liste der Namen, und damit wäre nicht nur den Eingebornen gedient, sondern auch dem Missionar. Denn solange man eine solche Liste nicht hat, besorgen die Christen selber die Anpassung, und zwar auf so radikale und so uneinheitliche Weise, daß der Missionar solchen Namen gegenüber oft rätselraten muß, z. B. Wiliki (Ulrich), Feregisi (Felix), Alekisanta (Alexander), Sitanusulausi (Stanislaus) usw. Es ist richtig, daß die Christen, die mehrere Jahre durch die Schule gegangen sind, es gelernt haben, die europäischen Namen einigermaßen auszusprechen. Aber gerade daß sie es «lernen», «sich angewöhnen» müssen, während die Leute im Busch es nicht können, beweist, daß diese Namen ohne die nötige Anpassung nicht ins Sprachbild hineinpassen. Das gilt vor allem von den deutschen Namen, während die lateinischen sich im allgemeinen leichter in die Bantu-Sprachen hineinfügen.

Es wäre ferner zu wünschen, daß es nicht bloß bei jener nackten Namenliste bleibe, sondern daß bei jedem Namen zugleich in 2, 3 Worten als Motto die charakteristischen Züge des betreffenden Heiligen angegeben würden, z. B. «Helfer der Armen», «Verteidiger des Glaubens», «Mann des Gebetes» usw. Und schließlich sollte auch der Wortsinn des Namens beigefügt werden. Gewiß, ein persönliches Ideal ist wertvoller als ein sachliches. Das Bewußtsein, einen Heiligen als Vorbild und Patron zu haben, wirkt mehr, als den bloßen Wortsinn seines Namens vor Augen zu haben. Wenn man aber beides verbinden kann, warum nicht? Die Einheimischen sind sich nun einmal gewohnt, nicht bloß Klang-Namen, sondern Sinn-Namen zu haben. Manche christliche Namen tragen in sich schon einen sehr schönen Sinn, und andern mit rein profanem Sinn kann ohne Mühe eine tiefere Bedeutung unterschoben werden. Ich habe einem Taufkurs eine lange Reihe von Namen vorgelegt und bei jedem den Wortsinn erklärt und zu einem Lebensmotto erweitert. Ein Täufling hatte sich bereits für einen Namen entschieden, den ich im Augenblick nicht deuten konnte. Nachher hörte ich, wie ein Kamerad ihm sagte: «Was hat das für einen Sinn, einen Namen zu nehmen, der keine Bedeutung hat?» Bei gewissen Namen wäre darauf zu achten, daß nicht die Einheimischen von ihrer Sprache her einen sinnlosen Sinn herauslesen. Ein Pater Habakuk hatte sofort den Namen Baba kuku (Pater Huhn). Ein alter Kranker wollte bei der Taufe den Namen Jakobus, mit der Begründung, der hl. Jakobus sei auch ein alter Mann gewesen. Im Ruanda, der Sprache jenes Kranken, heißt nämlich gukoboka «sehr alt werden» [42].

Eine Schwierigkeit bringt noch das Registrieren dieser Namen mit sich.

---

[41] Vgl. Kalenda ya Mwaka 1951, Peramiho.
[42] Rapport Annuel, (Alger) 1933/34, 403.

In den offiziellen Pfarrbüchern wird man natürlich die lateinische Form der Namen beibehalten. Für die übrigen Register, die alphabetisch nach den Taufnamen angeordnet sind, z. B. zur Kontrolle der Osterkommunionen usw., würde die Sache auch erleichtert, wenn man die oben erwähnte Liste mit der einheitlichen Schreibweise hätte. Dann wüßte man genau, wo man z. B. Cyprianus einreihen und später wieder nachsuchen müßte: nicht unter Zyprian noch unter Ziprian, noch unter Ciprian, sondern unter Sipiriani. Damit ist aber eine andere Schwierigkeit noch nicht behoben. Wie die Einheimischen sich früher nur mit dem Personennamen und eventuell noch mit dem Namen des Vaters auswiesen, so jetzt die Christen, z. B.: Petri, Sohn des Pauli. Das schafft aber mit der Zeit eine heillose Verwirrung, zumal der Vater dem Sohn gern wieder seinen Namen gibt, und da - neben der Sucht, möglichst exotische Namen zu nehmen - doch wieder eine Vorliebe besteht für die bekannten und kurzen und leicht auszusprechenden Namen. Das führt dazu, daß man mit der Zeit viele Christen mit gleichen Namen hat. In Sali stehen in der Kartothek 4 Petri bin Petri, so daß der Superior sich gezwungen sieht, diesen Namen nun auf den Index der verbotenen Namen zu setzen. Auf der Namenliste, die in Sali den Täuflingen gezeigt wird, sind solche Namen zum voraus bewußt nicht verzeichnet. Der Superior von Kwiro sucht den Namensschatz der Leute etwas zu bereichern, indem er jede Woche einen Zettel mit den Namen der betreffenden Tagesheiligen vor der Kirche anschlägt, wobei er darauf ausgeht, möglichst noch nicht gebrauchte Namen zu vermerken. Mit der Zeit, wenn sich die Christen vermehren, wird aber auch das der Verwirrung nicht mehr Einhalt gebieten können. Man sollte unbedingt Familiennamen einführen, d. h. die ehemaligen Sippen- und Clannamen beibehalten und in die kirchlichen Register eintragen und die Leute daran gewöhnen, daß sie sich nicht mehr Petri bin Petri nennen, sondern zum Beispiel Petri Mgaya. Mancherorts ist das in Übung, anderorts machen es einzelne von sich aus, z. B. Lehrer, die es den Europäern abgeschaut haben. Zwar wäre es Sache der Regierung, für die Durchführung dieser Forderung zu sorgen. Aber diese kümmert sich unterdessen nicht darum. Das Eintreiben der Steuern überläßt sie den einheimischen Behörden, und diese kennen ihre Leute schon, und für andere Zwecke hat die Regierung vorläufig noch kein Interesse, die Leute zu registrieren. Im Tanganyika z. B. sind sowohl für Geburten wie für Ehen und Todesfälle die Register auf den Missionen die einzigen Auskunftsmöglichkeiten. Die Heiden wissen gewöhnlich nicht, wann sie geboren sind. Unter diesen Umständen sollte eben die Mission im eigenen Interesse und im Hinblick auf die zukünftige Entwicklung unbedingt auf Einführung der Familiennamen drängen.

*

Statt mit einer gedanklichen Zusammenfassung diesen Artikel abzuschließen, bringen wir noch eine Anregung, wie man in einer praktischen Übung die wesentlichen Punkte betreff Taufname und Taufpatron festhalten und den Täuflingen erlebnismäßig einprägen könnte.

Wir haben gesehen, welch große Bedeutung dem Taufnamen gerade bei den Missionschristen zukommt. Da ist es zu bedauern, daß im Ritus der Erwachsenentaufe nicht eine Zeremonie der feierlichen Namengebung eingebaut ist, sondern der Name schon vorausgesetzt wird. Mit einem Taufkurs in Sali versuchte ich darum, das etwas zu ersetzen und zugleich eine Einstimmungsfeier auf den Tauftag zu halten. Die Täuflinge versammelten sich am Vorabend in der Kirche. In einer Ansprache wurde ihnen folgender Gedankengang entwickelt: Christus beruft den Simon zu einer ganz neuen Würde. Als Zeichen dafür gibt er ihm den neuen sinngemäßen Namen Petrus. Ein neuer Mensch - ein neuer Name: das war bei euch seit jeher Grundsatz. Als ihr zu Menschenkindern geboren wurdet, erhieltet ihr einen irdischen Namen ohne höhere Bedeutung. Jetzt, wo ihr zu Gotteskindern geboren werdet, erhält ihr einen christlichen Namen, der euch an den Namenspatron im Himmel erinnert und schon im Wortsinn euch ein christliches Lebensprogramm vorzeichnet. Bewahrt diesen Namen euer Leben lang und macht ihm Ehre. Dann wird Gott euch einst fragen: «Wer bist du?» - «Ich bin Petri.» - «Ja, ich kenne dich. Du hast deinen Namen bewahrt. Kehre ein in die Herrlichkeit deines Vaters.» - Hernach wurde jeder Täufling mit seinen heidnischen Namen aufgerufen und es wurde ihm erklärt: «Von jetzt an heißest du Petri.» Gleichzeitig erhielt er ein Bildchen, das auf der Rückseite den Namen in angepaßter Schreibweise trug, ferner dessen wörtliche Übersetzung und dessen Ausweitung zu einem christlichen Lebensprogramm, z. B.: «Viktori, d. h. Sieger. Wenn du das Böse besiegst, wirst du die Krone des ewigen Lebens erhalten.» - «Felisi, d. h. glücklicher Mensch. Denke dein Leben lang an das Glück deines Tauftages.» - «Atanasi, d. h. der Unsterbliche. Wenn du nicht von der Frucht der Sünde issest, wirst du in Ewigkeit nicht sterben.» - «Ludowiki, d. h. ruhmvoller Kämpfer. Sei bereit, für Gottes Reich zu kämpfen.» - Ein Gebet zum Namenspatron schloß diese Feier ab.

Miscellanea.

Anläßlich des Jahreskongresses der «Academy of American Franciscan History», der am 9. und 10. Dezember 1951 in Washington stattfand, wurden der Herausgeber der «Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft» Professor Dr. Johannes Beckmann SMB, und der Mitredaktor P. Dr. Laurenz Kilger OSB zu korrespondierenden Mitgliedern der genannten Akademie ernannt. Diese Ehrung wurde den beiden Gelehrten und Missionshistorikern zuteil in Anerkennung ihrer Forschungen und Veröffentlichungen auf dem Gebiete der Missionsgeschichte, wodurch sie direkt und indirekt wesentliche Beiträge zur Geschichte des Franziskanerordens in Amerika geleistet haben. Da die beiden Gelehrten die Ergebnisse ihrer Forschungen vor allem in der «Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft» veröffentlicht haben, ist die Ehrung auch ein Beweis für die Hochschätzung, welche die NZM genießt. Der Schreiber möchte darum auch im Namen der Leser an dieser Stelle den beiden Redaktoren zu der ihnen zuteilgewordenen Ehrung aufrichtig gratulieren!

Dr. J. Specker SMB.

Le Roman et le Théâtre chinois et le point de vue missionnaire.

Par V. Rondelez C.I.C.M., Bruxelles.

Dans un article intitulé: «La littérature chinoise et les missions», le R. Dom Thaddée Yang, de l'Institut des Etudes chinoises et occidentales de Chengtu (Chine), donne un aperçu sur la littérature ancienne chinoise. Il parle des «classiques», de la littérature ancienne non-confucéenne et illustre son exposé de quelques exemples. Ensuite il nous parle du roman et du théâtre. A la fin il pose la question «que penser de la littérature chinoise au point de vue missionnaire?» [1].

L'auteur omet «délibérément le roman et le théâtre modernes, c'est-à-dire ceux du 20e siècle, qui sont d'inspiration occidentale et n'exercent aucune emprise sur la masse du peuple» [2]. Quoiqu'on puisse émettre un doute sur la dernière partie de cette note, nous nous attacherons spécialement au point de vue missionnaire. Les données de D. Th. Yang, ainsi que quelques publications missionnaires, toutes récentes, aideront à éclairer quelques points obscurs de cet exposé.

*

«Pour la connaissance de la Chine et du peuple chinois, écrit D. Yang, nos romans constituent une documentation précieuse et surabondante. Ils embrasssent toute la vie des hommes aussi bien que celle des esprits et des dieux» [3]. Et ailleurs «A part celles de l'époque Yuan, toutes nos pièces de théâtre sont issues de ces différents romans». Dès lors, nous sommes renseignés sur l'union étroite qui existe entre le roman et le théâtre chinois.

Depuis longtemps déjà, les missionnaires se sont attachés à étudier les «classiques», les romans et le théâtre de Chine. Dans les derniers temps et aussi après la guerre mondiale, plusieurs prêtres étrangers se sont dévoués, dans un but plutôt apostolique, à étudier cette littérature tant ancienne que moderne. Pour ne citer que quelques noms: le P. Monsterleet S.J. qui édita des études sur le théâtre et les dramaturges chinois; Le R.P. O. Brière S.J. sur les romans et quelques romanciers bien connus de la Chine [4]; le R.P. Schyns, C.I.C.M., sur les romans et les pièces de théâtre classiques et modernes. Ce dernier, en collaboration avec plusieurs dizaines de missionnaires étrangers, se voit attribuer

---

1 Le Bulletin des Missions, Tome XXV, nº 1, prem. trimestre ,1951, pp. 20-38. - L'auteur est en Europe. Voir aussi son article «Le théâtre chinois» dans Eglise Vivante, Louvain, T. III (1951) nº 2, pp. 196-208.

2 article cité, p. 35.

3 ibidem, p. 28- et 31.

4 Ces études ont paru dans «les Collectanea Commiss. Synod.», - «Bellarmino» et surtout dans «Le Bulletin de l'Aurore» - Les missionnaires ont exprimé le souhait de voir réunies ces monographies en volume. Elles sont en effet d'un grand intérêt pour les missionnaires et tout à fait de nature à développer les relations culturelles entre la Chine moderne et l'Eglise.

une place de choix pour ses ouvrages publiés en 1946 et en 1948 par les soins des Scheut-editions de Pékin [5].

Dans «Romans à lire et romans à proscrire», il y a une introduction d'une cinquantaine de pages, dans laquelle on traite de l'influence du roman - on nous donne encore un aperçu sur l'histoire de la littérature chinoise et une analyse du roman moderne; on nous décrit les effets funestes du roman sur la jeunesse chrétienne et on nous indique les remèdes aux dangers du roman. Pour venir à bout de cette étude, faite surtout dans le but d'aider les missionnaires dans l'apostolat catholique, ce groupe de prêtres n'a pas dédaigné d'étudier et de lire les ouvrages de plusieurs dizaines d'auteurs, de cataloguer près de 2000 romans et théâtres anciens et modernes de Chine. Grâce à cette initiative, hautement encouragée par S. Exc. Mgr. Zanin, alors Délégué Apostolique en Chine, et plusieurs Supérieurs de Mission, il a été donné au R. P. Schyns de nouer des relations d'amitié avec plusieurs auteurs renommés du Nord et du Sud de la Chine et de compter parmi ses collaborateurs immédiats Mlle Siue lin (Lou-I) et d'autres.

Dom Yang écrit: «Il faudrait plus qualifié que nous pour émettre un jugement sur la valeur intrinsèque du roman et du théâtre chinois» [6]. Le R.P. Schyns en vient à la même conclusion, car il dit: «Nous avons lu trop peu de romans (quelques dizaines) pour pouvoir formuler un jugement sur la littérature ancienne. Cette étude est bien plus difficile que celle de la littérature moderne. La vieille littérature est écrite, au moins en partie, en un langage plus difficile. De l'avis des vrais connaisseurs, toute la vie sociale chinoise est basée sur la vie décrite dans ces romans. D'ailleurs plus on prend de l'âge, plus on ouvre les yeux, plus aussi on constate que cela est vrai! . . . Que nous le voulions ou non, ces livres circulent beaucoup. Le peuple s'en nourrit et s'en pénètre. Il nous est donc nécessaire d'en prendre connaissance pour mieux pénétrer la mentalité et la vie chinoise» [7]. Et plus loin: «Personnellement nous avons lu quelques dizaines de romans et quelques-unes des plus célèbres pièces de théâtre, et nous devons avouer que ce fut comme une révélation! Evidemment, le genre chinois diffère du nôtre, mais nous pouvons certifier que pour ce qui est de l'esthétique et de l'expression des sentiments, ils n'ont rien à envier à notre XVIIe siècle» [8].

Dom Yang nous informe que «tout Chinois ne lit pas les romans et les pièces de théâtre. Mais grâce aux conteurs et aux acteurs ambulants, aussi populaires que nombreux en Chine, tout Chinois, chrétien ou païen, en connaît les épisodes les plus marquants. . . . De là provient l'influence du roman et du théâtre sur la vie quotidienne de notre peuple» [9].

---

5 «Romans à lire et romans à proscrire», Péking, 1946, 320 p. - «Wen-i yue tan»-Péking, 1947, 228 p. - «1500 Modern Chinese Novels and Plays» avec une étude de Melle Sou Siue-lin sur «Present day fiction and drama in China» et «Short biographies of authors» par Mr Chao Yen-sheng, Péking, 1948, 484 p.

6 Bulletin des Missions, art. cité, p. 35.

7 Romans à lire . . . p. 36.

8 ibidem, p. 36.

9 Bulletin des Missions, art. cité, p. 36.

Ce n'est donc pas tant «la masse du peuple» qui manipule les livres anciens et les lit. Pour ce faire, il faudrait qu'ils sachent les lire, et comprennent le style difficile des anciens. Mais l'influence de ces écrits sur la vie populaire provient des troubadours et des acteurs ambulants, qui parcourent tout le pays; chaque missionnaire les a rencontrés et sait avec quelle avidité les bons paysans de l'intérieur écoutent pendant des heures et des heures les conteurs impayables, qui visitent toutes les communes.

Le nombre des missionnaires étrangers qui se sont mis à l'étude de ces classiques était et est certes bien minime, comme ce n'est pas la masse des Chinois qui lisent et comprennent ces anciens romans. Mais beaucoup de missionnaires ont lu des traductions abrégées ou des traductions complètes de plusieurs beaux romans classiques.

Pour le peuple et pour le plus grand nombre des missionnaires, la beauté des écrits classiques leur est donc révélée par voie indirecte, car la voie directe présuppose une formation et une étude qui leur prendraient plusieurs années de leur vie apostolique.

*

Reprenons quelques phrases du R.P. Yang. Elles permettent de mieux saisir l'importance du problème au point de vue missionnaire.

(1) - Dom Thaddée nous parle des romans: «Parce qu'anonymes, ces romans sont d'une justice intransigeante qui n'épargne rien ni personne; mais parce qu'ils veulent être complètement véridiques, ils sont aussi, quelquefois, d'un réalisme troublant, moins cependant pour les masses auxquelles ils s'adressent que pour nous, chez qui une éducation confucéenne a fait naître une pruderie pharisaïque.

«Cependant, à part «King-P'ing Mei» (Merises du Vase d'Or) qui fait étalage des instincts les plus bas de l'homme, et «Ts'ing-Leou Meng» (Rêve du Pavillon Vert), qui décrit la vie dégradante des femmes publiques, rares sont les romans que l'on puisse qualifier d'immoraux ou même d'amoraux. Au contraire, la plupart, sinon tous, incitent l'homme à pratiquer la vertu et à fuir le vice» [10]. Et ailleurs: «On peut affirmer que les romans immoraux sont très rares». Il en cite deux, précisément les «Merises du vase d'or» et le «Rêve du pavillon vert»: ce sont les deux vraiment condamnables» [11]. Dans «Romans à lire . . .», le premier de ces deux livres est classé parmi les livres à proscrire, tandis que le second appartient à la catégorie des écrits doublement réservés, c'est-à-dire à la série des livres à déconseiller positivement à tout le monde, même aux personnes formées, sauf motif spécial. Il ajoute: «Cependant il ne faudrait pas crier au scandale si une personne sérieuse se permettait une telle lecture . . . mais il va sans dire que nous devons exclure ces livres de toute bibliothèque qui serait sous notre contrôle» [12].

«Le Rêve du pavillon rouge» (Houng-Leou Meng) est un cas spécial. A différentes reprises, le R.P. Yang y revient, car c'est un livre-type, qui a connu plusieurs adaptations au théâtre.

Dans le Houng-Leou Meng, les vices des familles des lettrés et des mandarins sont mis à nu. C'est un des plus renommés romans sentimentaux et des plus troublants aussi, car «les passions humaines y sont exploitées avec une minutie

---

10 ibidem, pp. 28-29.
11 ibidem, p. 35.
12 Romans à lire . . . p. 42.

et une habileté qui surpassent celles de tous les autres romans» [13]. Malgré cette qualification du roman susdit, le R.P. Yang écrit ailleurs: «. . . que même le Houng-Leou Meng s'attache à montrer la beauté de la vertu et la laideur du vice. Les pages qui paraissent scabreuses - on en trouve dans beaucoup d'autres romans moins connus - s'expliquent du fait que nos romanciers prétendent dévoiler tout l'homme, toute la société» [14].

Un romancier boulevardier, à qui le P. Schyns ne fait pas l'honneur de citer son nom, donne des conseils au sujet de la lecture du Houng-Leou Meng et cela à une jeune demoiselle. Le Houng-Leou Meng est d'après lui un bon livre, mais il n'est pas à recommander aux jeunes filles. Cependant, si la personne en question veut le lire, elle doit savoir qu'on ne goûte pas ce roman à la première lecture, qu'il faut le relire lentement cinq ou six fois et qu'alors seulement on sera en état de l'apprécier [15].

Dans une recension assez longue, le P. Schyns nous dit la raison pour laquelle il met «Le Rêve du Pavillon Rouge» sur le même pied que «Le Rêve du Pavillon Vert». Il admet que d'après les critiques chinois le livre est unique en son genre et que le style et l'intrigue en sont parfaits. De plus il est d'une finesse achevée et écrit dans un langage que parlait à cette époque la haute société de Pékin. . . . «Ce roman constitue une belle étude sociale, psychologique et sentimentale. Au point de vue moral, le Houng-Leou Meng est à déconseiller à tout le monde surtout à cause de son ambiance voluptueuse. Il faut absolument le défendre à la jeunesse» [16].

Ne serait-ce pas téméraire de laisser un livre pareil entre les mains de jeunes gens, même si l'un ou l'autre croit «l'étude de tels romans indispensable» à qui veut connaître le pays et le peuple de Chine sous son vrai jour?

(2) - Le R.P. Yang nous avertit que «le théâtre chinois, comme le roman, est plein de superstitions». Il cite la dernière scène de «Neige d'été«, où une femme vertueuse, injustement accusée d'adultère, est condamnée à mort. Au moment de périr sous le glaive du bourreau, elle lance des imprécations aux dieux. Sa tête tranchée s'élance dans les cieux et fait tomber une rafale de neige. Et l'auteur conclut: «Quel catholique chinois se laisserait contaminer par de tels récits?» [17].

En effet, la scène est typique et le cas est bénin. Mr. Leang K'i-tch'ao nous en parle tout autrement: «. . . Ce sont nos romans qui ont bourré les cervelles de nos gens d'histoires de revenants, de vampires, de renards transcendants, de métamorphoses fantastiques qui ont entretenu et propagé la croyance à la géomancie, aux horoscopes. . . . Nos romans ont conservé toutes ces erreurs bien vivantes, prêtes à servir» [18].

En plus les anciens romans furent adaptés de bien nombreuses fois à la scène: certains romans historiques: soixante-dix fois, des romans d'aventure, comme le Choei-hou-tchoan, connurent quinze adaptations; le Houng-Leou Meng cinq, les romans de mythologie de bien nombreuses aussi . . . «S'il y a un enseignement que le peuple chinois aime à s'assimiler, c'est bien celui de la scène. . . . La scène rend vraiment le roman populaire et le fait entrer dans l'âme du peuple» [19].

Oserait-on affirmer que toutes les scènes sont identiques à celle de «Neige d'été» et qu'il n'y a pas lieu pour l'Eglise de manifester son influence moralisa-

---

13 Le Bulletin des Missions, art. cité, p. 30.
14 ibidem, p. 36.
15 ibidem, p. 35.
16 Romans à lire . . . 270-271.
17 Le Bulletins des Missions, art. cité, p. 36.
18 Romans à lire . . . p. 3.
19 ibidem, p. 4.

trice en prohibant ou en écartant une certaine littérature romancière et en aidant d'autre part à la création d'une littérature saine?

Le P. Schyns conclut en disant: «que les lectures trop fréquentes de ces romans pourraient peut-être constituer un danger pour la foi, surtout des nouveaux chrétiens. Ces récits, en effet, sont parsemés de superstitions, présentées évidemment avec l'air le plus naturel du monde. Nous pensons que cela pourrait parfois faire chanceler certains chrétiens mal affermis dans leur foi, c'est pourquoi nous nous permettons de signaler ce danger, sans toutefois l'exagérer» [20].

(3) - «Les Chinois . . . ont aussi une passion morbide pour les histoires vraies ou imaginaires» [21], nous dit le P. Yang. Et Mr Leang K'i-tch'ao nous assure que la préférence accordée au roman sur les autres genres littéraires est un fait mondial; c'est surtout un fait chinois. . . . Le roman est au peuple de Chine l'air qu'il respire, l'aliment dont il se nourrit, une chose dont il ne pourrait se pasesr à aucun prix, aussi peu que de respirer et de manger. . . . Or, comme chacun sait, un air délétère, un aliment vénéneux, cause la langueur qui peut mener à la mort. Il en va de même au moral.» Et traitant du roman moderne, le même écrivain ajoute que c'est le roman qui produit les émotions les plus profondes. . . . Il impressionne le sens moral, il emballe le jugement, tellement que l'on a pu dire, sans exagération, que le roman est la forme de la littérature moderne dont l'action est la plus puissante» [22].

Ces romans qui sortent journellement de presse par brassées s'adressent à un peuple qui a évolué et dont une grande partie sait lire. . . . «Nous parlons du monde estudiantin. Les étudiants, eux aussi, dévorent ces lectures. Dans les stations souvent longues. que nous avons faites chez les bouquinistes, nous avons vu ces files continuelles de jeunes gens et de jeunes filles, qui presque journellement viennent feuilleter le dernier roman paru» [23]. Ne serait-ce pas exact de dire que le roman ancien et le roman moderne exercent une grande emprise sur la masse du peuple qui sait lire?

Dans ces circonstances, nous croyons nécessaire de ne pas laisser pleine liberté aux lecteurs chrétiens, de ne pas aider à développer cette passion morbide. Il est du devoir de l'Eglise - et elle exerce ce droit - d'aider les chrétiens à assainir cette passion.

En Europe comme en Amérique, l'Eglise a des centres d'information et des moyens de contrôle. Elle s'efforce d'éclairer les fidèles et les gens de bien en général. En même temps elle manifeste son influence sur les écrivains. Nous ressentons cette influence dans le domaine de la littérature et dans le domaine de la radio et du cinéma. En Belgique par ex. il y a D.O.C.I.P. pour le cinéma; il y a pour les revues, les journaux et les hebdomadaires le «Studiecentrum voor zielzorg en predicatie» [24]. En Amérique, il y a l'influente «League of decency», il y a les mandements des évêques qui prononcent une prohibition contre tel film ou contre tel livre, etc.

En Chine, des savants chinois et non des moindres ont également vu le danger moral que peuvent causer ces romans et ont entrepris un travail d'épuration. Ainsi l'imprimerie Ta-toung-ya de Shanghai donne des éditions corrigées de plusieurs romans avec introduction de Hou-Che, Ts'ien Suan-t'oung ou Lieou Pan-neng. D'autres maisons d'édition ont suivi cet exemple.

---

20 ibidem, p. 36.
21 Le Bulletin des Missions, p. 36.
22 Romans à lire . . . p. 3.
23 ibidem, p. 33.
24 Studiecentrum voor zielzorg en predicatie, 92, Halewijnlaan, Antwerpen-West.
25 Le Bulletin des Missions, p. 38.

Certains de ces romans ne sont pas réputés mauvais, et l'épuration doit donc avoir porté sur d'autres points que la morale. Les communistes aussi ont commencé à expurger la littérature classique de tout élément féodal, bourgeois et capitaliste [25].

Toutes ces tentatives montrent que la réserve doit être gardée au sujet de certains écrits. L'Eglise catholique y voit une nécessité et encourage de toutes ses forces «l'œuvre du contrôle du livre» si courageusement commencée dans la période d'après-guerre.

*

De tout ce qui précède, on conclut naturellement à l'importance du problème au point de vue missionnaire.

Le R.P. Yang écrit que la question est d'une importance capitale. Personne n'osera le contredire, car dans n'importe quelle section du champ d'apostolat, tous les prêtres, pasteurs d'âmes ou éducateurs de la jeunesse, se heurtent continuellement à la difficulté de trouver des livres utiles, qui, tout en formant leurs ouailles, ne nuisent pas à leurs âmes, à leurs mœurs et peuvent contribuer à leur développement culturel.

Son Excellence le Délégué Apostolique, ayant appris l'existence de «l'œuvre du contrôle des livres», a bien voulu nous convoquer chez lui et a daigné motu proprio prendre cette œuvre sous son haut patronage.. De plus Son Excellence nous a engagé de la façon la plus vive à la développer et à lui donner le plus de rayonnement possible» [26].

Il n'y a pas de livres chinois, que nous sachions, que l'Index librorum prohibitorum de l'Eglise Catholique frappe explicitement d'une censure. Cependant le Codex Juris Canonici est là pour nous guider dans le choix des livres et dans le jugement à porter sur les écrits.

Il ne faut pas a priori condamner un livre parce qu'il est écrit par un non-chrétien ou édité par une maison d'édition neutre ou non-chrétienne. D'autre part il ne faut pas approuver ou encourager la diffusion d'un livre parce qu'il appartient au patrimoine d'une nation, ou que tel ou tel critique littéraire en conseille la lecture ou d'étude.

Les décisions ecclésiastiques prises après mûre réflexion et toujours motivées sont des déclarations publiques et explicites. Mais en dehors de ces déclarations auxquelles tout catholique est tenu, sauf dispense formelle par les autorités compétentes, la Morale et le Droit Canonique insistent sur les préceptes de la Loi Naturelle. Il y a des normes spéciales pour différentes catégories de personnes et pour différentes catégories d'éditions.

Il faut convenir que les autorités ecclésiastiques, tout en ayant connaissance de la littérature ancienne de Chine, n'ont pas cru devoir intervenir directement pour donner des directives explicites ou porter des censures à l'endroit de ces mêmes écrits. On peut ou bien y trouver une raison intrinsèque, ou bien en déduire que l'Eglise, sachant que le nombre des «lecteurs» de ces écrits classiques est assez réduit, n'a pas pris des mesures prohibitives à leur endroit. Ce qui n'inclut pas que l'Eglise approuve ces écrits in globo, ou approuve tout ce qui est écrit dans ces livres.

---

26 Romans à lire . . . pp. 44-45.

Cela ne veut pas dire non plus que les autorités ecclésiastiques ne voient pas la nécessité d'insister, surtout dans les instituts d'éducation, sur une explication et une réfutation adéquate des erreurs contenues dans les classiques.

Dans «Romans à lire et romans à proscrire», il y a la recension d'une cinquantaine d'écrits anciens: 21 sont réputés pour tous, 21 réservés, 6 doublement réservés et 5 à proscrire. Le P. Schyns nous avertit pour les livres «pour tous»: «nous ne voulons pas dire que jamais ces livres ne peuvent être nocifs ;nous disons simplement, dans ces livres il n'y a rien de mauvais. . . . A notre avis, les livres simplement réservés devraient être exclus des bibliothèques de campagne. Dans les écoles moyennes, ce serait au directeur d'en juger. . . . Mais évidemment ces livres ne sont à «conseiller» à personne. Il faut a priori les exclure complètement d'une bibliothèque de séminaire et les directeurs de séminaire devraient montrer la plus grande vigilance même pour les livres de la première catégorie (pour tous)» [27].

*

Autre chose est la lecture des romans anciens, autre chose est l'assistance aux pièces de théâtre, nées de ces romans.

Le R.P. Yang écrit que «les pièces de théâtre sont plus saines que les romans dont elles sont nées et qu'elles sont indubitablement plus chrétiennes que bien des pièces de théâtre européennes ou américaines» [28].

Tout d'abord beaucoup de pièces de théâtre européennes et américaines ne sont pas pour les catholiques ordinaires et réserve doit être faite - ou même prohibition - en ce qui concerne l'assistance à certains spectacles.

Mais dato non concesso que les pièces de théâtre sont plus saines que les romans dont elles sont nées, les mêmes réserves, énoncées plus haut pour la lecture, peuvent être retenues.

Le R.P. Yang semble s'étonner que dans beaucoup d'endroits de la Chine l'Eglise catholique défend aux fidèles d'assister aux représentations théâtrales, «sous prétexte (dit-il) qu'elles sont indécentes ou superstitieuses» [29]. Il se réjouit de ce que cette mesure ne soit plus aussi rigourense qu'autrefois. D'autre part, ne connaissant aucune mesure ecclésiastique qui frappe la lecture de ces pièces de théâtre et des romans, il conclut: «Il faut croire que des motifs sérieux sont à la base de cette distinction apparemment paradoxale (ailleurs il écrit «apparemment contradictoire») entre la lecture des romans et l'assistance aux spectacles» [30]. Il continue et, tout en affirmant qu'il ne lui appartient pas de discuter les mesures ecclésiastiques, il écrit: «Cette attitude contradictoire de l'Episcopat de Chine laisse soupçonner qu'il fut un temps où les missionnaires, ou bien ignoraient l'existence des romans chinois, ou bien ne les lisaient pas du

---

27 ibidem, p. 42.
28 Le Bulletin des Missions, art. cité, p. 36.
29 ibidem, p. 35.
30 ibidem, p. 35.

tout, et que les prêtres chinois n'étaient pas consultés même dans une matière où ils sont généralement compétents» [31].

Disons tout de suite que certainement beaucoup de prêtres chinois d'autrefois étaient des partisans fervents de cette mesure disciplinaire de l'Eglise catholique en Chine. D'après l'auteur un grave soupçon pèse sur les Supérieurs ecclésiastiques: ignorance des Supérieurs? . . . Mépris des conseillers compétents dans une matière importante de l'apostolat? Il suffit de noter ici que les décrets et règles pastorales, qui ont joui d'une grande autorité dans les Missions catholiques de Chine, provenaient du Synode de Setchoan. Or, sur les quinze participants il y avait treize prêtres chinois et deux français. Nulle réunion ecclésiastique ne s'est prononcée avec plus de vigueur contre les livres et spectacles païens. Les termes sont à relire pour se convaincre de la prudence de ces missionnaires intrépides du début du XIXe siècle [32]. Le Synode régional de Pékin de 1886 (cap. XI, no 4) décrète entre autres: «Ex verbis S.C. fideles a studio librorum classicorum superstitiones continentium vel insinuantium omnio prohibendi sunt». Et plus loin: «Quoad autem libros a quorum studio prohibendi sunt fideles, cum difficile videtur ut omnes unanimiter consentiamus circa ea quae sunt superstitiosi aut superstitionem redolentia, statuimus commissionem theologorum in rebus et libris sinensibus peritorum seligere ut ea inquirant et rem totam ad S. Congr. referamus ut suam sententiam nobis proferre dignetur» [33]. Ces textes nous révèlent la prudence et l'esprit d'obéissance de ces Supérieurs ecclésiastiques.

Mais le R.P. Yang admet que des motifs sérieux doivent être à la base

---

31 ibidem, p. 37.

32 Voir «Synodus Vicariatus Sutchouensis habita in districtu civitatis Tcong King Tcheou anno 1803 diebus secunda, quinta et nona septembris. -edit. Romae Typis S. Congr. de Prop. Fid. MDCCCLXIX. - Ad caput X-paragr. XXVII: «Missionarii ... diligenter autem curent, ut magistri ad munus docendi pueros a fidelibus conducti, sint viri probi ...; serio, et frequenter moneant tum magistros tum ipsosmet parentes, ut in hujusmodi scholis non doceantur libri nationis classici, nisi parce, et postquam pueri libros ad religionem pertinentes, et necessarios didicerint; districte vero prohibeant, ne unquam doceantur libri Y King, XY King, aliique similes cuiuscumque sint tituli, qui superstitiones cuiuslibet generis, res lascivas seu obsoenas, et alia contra bonos mores, aut regimen publicum dicta, vel facta, tractant, narrant, aut docent». - Ad paragr. XXIX: «... Ubique informentur homines apti et zelo fidei disseminandae imbuti, qui infideles convincere, ac persuadere valeant ... nec minori cura collaborent, ut omne genus superstitionis ex corde, ore, et opere ipsorum fidelium radicitus exstripetur; experientia enim constat plurimos illorum, ex ignorantia, saepe superstitiosa sentire, et credere, vel exemplo, aut respectu humano, vel consuetudine ductos, verba superstitiosa proferre ....» - Ad paragr. XXX «Serio moneantur fideles, atque instruantur de gravitate peccati, quod committunt ii, qui contribuunt, aut concurrunt ad superstitiosa. Modis omnibus a tanto delicto deterreantur, quod fidei labem, religioni dedecus, fidelibus maximum infert scandalum. ... Hinc non licet contribuere pro comoediis, aliisque spectaculis, et ludis, quas fiunt, ut solet, in honorem idolorum, aut in alium finem superstitiosum, vel ante templa idolis, vel progenitoribus defunctis dicata, vel contra bonos mores, nec quidem iis omnibus interesse licet.»

33 Decreta Secundi Regionalis Conventus Synodalis Pekini habiti a die 9 Maii ad 30 Maii 1886, p. 27. - Il serait intéressant de consulter les décrets d'autres réunions générales des circonscriptions ecclesiastiques de Chine.

de la mesure disciplinaire des Supérieurs ecclésiastiques à l'égard de l'assistance aux spectacles.

En effet, l'Eglise, qui favorise le mouvement littéraire et le suit de près, possédait depuis longtemps les textes authentiques et les traductions de ces œuvres. Mais autre chose est la littérature et autre chose est la Pastorale de l'Eglise.

Précisons un peu. L'auteur admet qu'il y a des livres immoraux même dans la littérature ancienne [34], que les romans et les pièces de théâtre sont pleines de superstitions [35] et que le Chinois a une passion morbide pour les histoires vraies ou imaginaires [36].

En plus, tous les missionnaires connaissent les groupes des acteurs ou comédiens qui passent par les villes et les villages de l'intérieur.

Il faut distinguer aussi entre la personne des acteurs et la manière de présenter les pièces une fois qu'ils paraïssent sur la scène.

Il faut donner l'attention voulue à l'ambiance de ces spectacles et le motif qui ordonne la représentation d'une pièce de théâtre: dans les alentours d'une pagode ou dans le même compound; - lors des fêtes païennes ou pour y adjoindre des supplications aux esprits; - à côté d'autres amusements . . . qui souvent ne sont pas recommandables. - Les jeux se prolongent tard dans la nuit; - il y a une grande promiscuité qui règne lors des spectacles. Ensuite il n'y a pas que des pièces classiques. . . .

Nous ne faisons qu'énumérer . . . et cela pour montrer quelques motifs d'une saine Pastorale qui ont pesé dans la balance et qui ont fait conclure à ces mesures disciplinaires dont nous parlons.

Si c'est une mesure générale, c'est qu'elle reconnaît des exceptions et qu'elle est sujette à des changements selon les temps et les circonstances qui évoluent. Les bons chrétiens n'assistent pas aux spectacles dans les circonstances susdites et s'ils y assistent et croient commettre un péché grave, il ne faut pas nécessairement conclure à une conscience erronée. Loin d'avoir ici une contradiction ou une mesure paradoxale, il appert que l'Eglise a mûrement réfléchi et longuement médité sur ce problème. Il ne paraît pas prudent de jeter un blâme sur la généralité des Supérieurs ecclésiastiques qui auraient imposé une mesure générale sans avoir pris l'avis de tous les conseillers compétents dans la matière. L'Eglise n'a pas l'habitude d'agir en matière grave d'une façon légère.

*

«L'œuvre du contrôle des livres» n'est pas seulement une œuvre à caractère négatif de censure. Car, simultanément, les missionnaires de Pékin ont étudié et publié un plan d'action et dès que les circonstances le leur permettaient, ils sont passés à la réalisation.

L'Eglise, en effet, n'a pas l'habitude de demeurer sur la défensive, surtout en pays de mission. Ce que le R.P. Yang exprime comme un désir personnel, appartient au domaine des réalisations de l'Eglise mis-

[34] Le Bulletin des Missions, art. cité, p. 35.
[35] ibidem, p. 36.
[36] ibidem, p. 36.

sionnaire. Il écrit: «Tant dans le domaine intellectuel et littéraire que dans le domaine social et celui de la charité, elle (l'Eglise) a besoin de construire» [37].

Relisons ce qu'un missionnaire de Chine écrivait déjà en 1945. Nous citerons seulement ce qui se rapporte à la littérature et aux écrivains [38].

«Deux . . . catégories d'ouvrages qui doivent retenir spécialement l'attention de nos écrivains, ce sont les romans et les questions sociales. Les questions sociales parce que c'est elles qui intéressent le plus l'opinion. La plus grande partie des publications actuelles traitent des questions sociales et familiales. Les romanciers modernes les plus en vogue . . . y trouvent les meilleurs thèmes de leurs romans . . . Les questions sociales et familiales peuvent être traitées ex professo dans des ouvrages à caractère technique. Elles peuvent aussi faire le thème de nouveaux romans à publier par nos écrivains catholiques. . . . Le roman d'inspiration chrétienne est sans doute le meilleur des moyens de propagande pour faire pénétrer les idées dans le grand public. . . . Un roman captivant, bien écrit, même s'il est d'inspiration catholique, peut connaître le grand succès. . . . Or c'est par les romans que se propage une nouvelle conception de la vie et que les idées bonnes ou mauvaises s'insinuent dans la mentalité populaire. . . . Malheuereusement ce genre littéraire a été presque complètement négligé jusqu'ici. . . . Il faut donc que nos écrivains se mettent au travail. Le champ ouvert à leur activité est immense. Ils ont un rôle de première importance à jouer dans notre campagne culturelle et apostolique. Je sais que leur nombre est infime. Mais dans tous les pays les bons écrivains sont relativement peu nombreux. A nous de les rechercher, de les former, de les encourager. . . Il n'en reste pas moins vrai que le rôle principal dans ce domaine revient naturellement aux Chinois eux-mêmes, prêtres ou laïcs. Dans nos séminaires, dans nos écoles secondaires et supérieures, recherchons parmi nos jeunes gens ceux qui ont des dispositions littéraires, aidons-les à les développer et fournissons-leur l'occasion de les exercer, encourageons-les de tout notre pouvoir et gardons-nous de les paralyser par des critiques négatives et des sourires désabusés. . . . Dès à présent mettons à contribution nos écrivains de talent. Ils sont peu nombreux, c'est vrai, mais nous en avons déjà quelques-uns. Par ex. Mlle Sou-Mei, convertie à Lyon, très appréciée par le monde littéraire et dont les œuvres figurent dans les anthologies des écoles moyennes. . . . Pour activer l'éclosion de nouveaux talents et la production de nouveaux livres, un missionnaire faisait une suggestion intéressante: organisons des concours littéraires auxquels seraient attribués quelques prix, assez importants pour allécher les intéressés . . .» [39].

De son côté, l'auteur de «Romans à lire et romans a proscrire» écrit dans sa préface de 1946 «qu'il voudrait sonner l'alarme».

---

[37] ibidem, p. 37.

[38] Legrand c.i.c.m. «Apostolat intellectuel en Chine, quelques suggestions pour l'après-guerre». Editions de l'Aucam, 1948.

[39] ibidem, p. 25-27.

Devant la situation tragique où l'Eglise se trouve - affluence de romans, littérature moderne subversive, effets funestes du roman sur la jeunesse - il écrit: «Maintenant nous voudrions sonner l'alarme. . . . Qui veut vaincre doit se battre et même je dirais qu'il doit passer à l'offensive . . . ce que nous voudrions suggérer est ceci: nous avons des universités catholiques, des écoles moyennes catholiques avec des professeurs catholiques et des professeurs non-chrétiens, mais au courant de notre doctrine. Nous avons également des intellectuels catholiques de grande valeur, quelques écrivains catholiques et «last not least» des prêtres chinois bien formés. Serait-il donc si difficile de les mettre en rapport avec le monde intellectuel non-chrétien qui écrit, avec les romanciers qui nourrissent la masse?» . . . Et après avoir délimité le champ d'action, il continue: «Beaucoup diront peut-être que nous sommes encore trop faibles pour cette rude tâche et que nous n'avons pas encore assez d'éléments formés pour ce combat. N'importe! Lançons sur la brèche ce que nous avons et formons de nouvelles recrues! Nous avons déjà une certaine élite, nous avons quelques écrivains: encourageons ceux-ci, organisons-les et formons-en de nouveaux! . . . En vue d'améliorer la littérature contemporaine nous constatons déjà des initiatives heureuses. Ainsi le «Pai-hoa-pao» - des RR.PP. du Verbe Divin (Yentcheoufou-Chine) - a organisé un concours pour un bon livre; les auteurs non-chrétiens peuvent y concourir, à condition de ne pas aller à l'encontre de la morale. Nous sommes heureux de signaler cette initiative et lui souhaitons grand succès et une large exploitation» [40].

La tâche était rude et difficile, mais selon un proverbe chinois, «en escaladant une montagne, il ne faut pas craindre de monter lentement, il faut seulement avoir peur de s'arrêter». Et les missionnaires, qui formaient déjà un groupe, ne s'arrêtaient pas. Le P. Schyns écrivait en 1946: «Nos premiers efforts devraient tendre à établir le contact . . .» avec les écrivains renommés de la Chine. Mlle Sou-Mei devient une collaboratrice assidue. Mlle Sou-Mei et Mr Chao-Yen-sheng apportèrent une aide très appréciée pour l'édition de son deuxième et troisième livre.

Dès la parution du troisième livre «1500 Modern Chinese Novels and Plays (juillet 1948), l'auteur se mit à rendre visite aux écrivains de Pékin et environs à leur domicile et les invita à des réunions qui se tiendraient habituellement dans les salles de la maison des Pères de Scheut, où se trouvaient les bureaux de l'Académie Verbist [41]. Il leur fit cadeau de son dernier livre et parla longuement de son projet de nouer des relations soutenues avec les écrivains. Pour l'Eglise catholique en Chine il était extrêmement utile d'avoir des contacts avec les penseurs de la Chine moderne; cela aurait certains résultats et ferait tomber bien des préjugés.

Après cette prise de contact à Pékin avec les écrivains du Nord, il se rendit au mois de septembre 1948 à Shanghai. Voici la relation de son séjour au Sud; nous la donnons dans le style simple du missionnaire ambulant, qui parcourt le pays pour faire du bien aux âmes, pour faire du bien à la masse des lecteurs chinois, par amour pour la Sainte Eglise.

[40] Romans à lire . . . p. 39-40.
[41] Sur l'Académie Verbist, voir Legrand, op. cit. p. 85.

«18 septembre. - Entrevue avec Mr Chao-Chin-sheng, littérateur de premier ordre, critique célèbre et rédacteur en chef du Pai-Hsin-Shu-chiu. Mr Chao avait fait une longue critique très sympathique du livre cité plus haut [42] dans le Ta-Kung-pao de Shanghai. Homme vraiment charmant, il s'est mis à ma disposition pour tout mon séjour à Shanghai. Après une très longue conversation, il m'a conduit chez Mr Kung-Ling-chin, dramaturge de grande envergure. Je trouve chez lui la même sympathie que chez Mr Chao. Ensuite ce dernier me conduit au secrétariat général des écrivains de Chine, dont le secrétaire est Mr Chang Mei-king. Avec lui nous discutons les problèmes d'entr'aide nécessaire à la publication des biographies d'auteurs que Mr Chao Yen-sheng publiera dans les Scheut-editions à la fin de cette année. Entrevue très fructueuse et très instructive.

Les trois personnes visitées m'enlevèrent les appréhensions de prise de contact avec tous les écrivains que je ne connais pas et qu'il est difficile d'atteindre.

Ils me proposent de partir pour Hang-tcheou, où résident trois littérateurs connus et entre temps eux feraient les invitations nécessaires à une réunion générale.

Mr Mei-ling met à ma disposition tout son appareil administratif et me propose de réunir 60 à 70 écrivains. Ce grand nombre me fait un peu peur, car il me serait impossible de leur parler à chacun en particulier. Je propose de ne réunir que les plus importants, qui actuellement dirigent les grosses maisons d'éditions et les rédacteurs de revues. On se met d'accord avec moi.

19 septembre. - Je me rends à Hang-tcheou où je vois MM Feng Tsu-k'ai, Hsu Ch'in-wen et un auteur de second rang. Très bonnes visites; l'intimité de leurs intérieurs me prouve «de visu» combien ces personnages, connus dans toute la Chine, ont à lutter pour nourrir leurs familles.

22 septembre. - Retour à Shanghai.

23, 24, 25 septembre. - Visites particulières à quelques écrivains et à certains centres influents de la ville.

26 septembre. - Réunion dans un hôtel de Shanghai. Etaient présents: Chao Ching-sheng directeur du Pai-shin Shu-chiü, Yen Shao-chiü, Hsü T'iao-fu, directeurs du K'aiming, Chu-Wen, la tête du Cheng-Yeng, Fan-Ch'uan, homme de très grande valeur et directeur de la revue «Wen Yi Ch'ung Ch'iü, T'ang-T'ao, qui prépare l'édition d'une histoire de la littérature moderne, Lo-Hung, femme écrivain de grand talent, K'ung Ling-chin cité déjà plus haut, Mei-Ling, secrétaire de l'association des écrivains, Tsang K'o-hia, poète célèbre, le R.P. Legrand, un professeur catholique du Futan et moi. Pa-chin, Ts'ao-yü, Chao Ch'in-ko et Hou-Feng s'étaient excusés, étant retenus par d'autres rendez-vous. La réunion a duré à peu près trois heures. Le P. Legrand et moi avons eu l'occasion de parler avec tous les invités. Nous avons constaté chez tous une grande sympathie pour nos œuvres et avons reçu des conseils fort pré-

---

[42] «1500 Modern Chinese Novels and Plays», Péking 1948.

cieux pour rendre notre œuvre plus fructueuse. Nous ne pensons d'ailleurs pas que ce ne furent que des politesses, car ils n'ont pas non plus épargné les critiques. Celles-ci furent fort bienvenues car elles nous aideront à donner plus de valeur scientifique à nos futures éditions.

27 septembre. - Quelques visites particulières et prise de contact avec le R.P. O. Brière de l'Aurore. Ce Père a fait un travail remarquable sur plusieurs auteurs, qui sera publié dans le Bulletin de l'Aurore.

28 septembre. - Visite au Wen-Huo-Shu-Chien dirigé par Pa-Chin, le célèbre éditeur me téléphone qu'il me recevra à son domicile particulier, où presque jamais il n'admet des visiteurs. J'apprécie hautement ce geste et la longue conversation que j'ai eue avec lui a été le «clou» de mon voyage. Il avait feuilleté complètement le livre anglais sur les romans, m'a fait ses critiques très franchement, partie par partie, m'en a fait un grand éloge et ensuite m'a dit ce qu'il pensait des plans d'avenir que je lui proposais.

Après cela nous avons parlé longuement de lui-même, de ses sentiments à l'égard de la société, de ses opinions religieuses et de ses plans d'avenir. Il fut on ne peut plus aimable et je garde de cette visite un souvenir particulièrement ému. La seule chose qu'il m'ait refusée c'est sa photographie. Jamais il ne se permet de paraître en public car il a une peur exagérée de la publicité. Il ne veut pas être reconnu par les badauds et aime à travailler dans le silence. Mr. Fan-Ch'uan ne m'a pas laissé quitter Shanghai sans que je lui donne un article pour sa revue. Il me demandait d'écrire mes sentiments sur les écrivains de la ville. En plus de cela, il publie ma photo accompagnée d'un autographe . . . [43].

Ces quelques détails pour insister sur la réelle sympathie qu'un prêtre catholique a rencontrée chez ces célébrités et pour prouver qu'une action bienfaisante dans le champ littéraire est possible et pourrait influencer sainement ce champ jusqu'à présent réfractaire à une telle influence.

29 septembre. - Retour à Pékin où je vais m'efforcer de faire les premières avances aux littérateurs de bonne volonté résidant en cette ville.»

Les deux citations, trop longues peut-être, montrent suffisamment que l'activité des missionnaires était déjà plus qu'une prise de contact. Malheureusement, quelques mois après le voyage du missionnaire, le Nord de la Chine était occupé et la ville de Pékin n'était plus la même. L'Eglise catholique avait commencé un si nouveau et si promettant apostolat; les circonstances, hélas, ne permettent plus de continuer.

Le R.P. Yang semble connaître ce mouvement, car il écrit: «Çà et là, des groupements intellectuels catholiques, chinois et étrangers, s'efforcent d'éclairer les fidèles sur la valeur intrinsèque des romans. Il est à souhaiter que ces groupements puissent se fusionner en un organisme fort et permanent, de telle sorte que leur autorité soit reconnue non seulement par les catholiques, mais par les non-catholiques également» [44].

---

[43] Article paru dans la revue «Wenn-yi Tch'oen-ts'ieou», vol. 7, nº 4, 1948.
[44] Le Bulletin des Missions art. cit. p. 37.

C'est ce que nos missionnaires avaient fait dans les années d'après-guerre et ce qu'ils espèrent pouvoir continuer dans un avenir rapproché.

*

Il y a un passus à la fin de l'article du R.P. Yang qui doit résonner péniblement aux oreilles des missionnaires, qui, de toutes leurs forces, pendant des années, se dévouent à la cause missionnaire de la Chine et qui restent courageusement à leur poste pendant la tempête actuelle.

Le voici: «Dire a priori que les chrétiens chinois sont incapables de créer de tels chefs d'œuvre (il s'agit des meilleurs romans anciens) reviendrait à admettre le bien-fondé de cette incartade souverainement blasphématoire que le christianisme est l'«opium du peuple», qu'il atrophie notre intelligence et notre sensibilité». Sans insister sur cette phrase équivoque, nous poursuivons la citation: «Et pourtant, combien l'auteur de cet article a été navré d'apprendre qu'une dame, dont le nom de plume «Lou-I», figurait naguère encore à côté de ceux de Lu-hsun, Mao-tun, Lao-sheh, Yeh Shao-chün, Pa-ching, et d'autres littérateurs contemporains de réputation nationale - combien il a été navré d'apprendre que «Lou-I» devenue catholique[45] est réduite à corriger des épreuves d'imprimerie et à écrire de menus articles pour collégiens! Ne serait-il pas plus utile à l'Eglise si elle pouvait reprendre la place d'écrivain qu'elle occupait avec tant d'éclat avant sa conversion?»[46].

Il s'agit de «Lou-I», c'est-à-dire Mlle Sou-Siue-Lin. Cette femme-écrivain, nous le savons, fut la collaboratrice des missionnaires à Pékin jusqu'à la fin de 1948, donc jusqu'à la chute de Pékin. Devant la bourrasque qui déferla sur le Nord de la Chine, elle doit avoir fui vers le Sud où elle a vécu en exilée jusqu'à son départ pour Paris, où elle habite actuellement. . . . Née en 1897, elle fut diplômée en 1922 et la même année s'embarqua pour la France, où elle reçut le baptême en 1927[47].

Son intelligence et sa sensibilité n'ont certes pas été atrophiées après sa conversion. En effet, son œuvre littéraire jusqu'en 1950, se compose de 12 volumes, dont 11 écrits et édités après sa conversion, et son retour en Chine. Son dernier ouvrage date de 1950, elle l'a édité à Hongkong à la Cath. Truth Society: L'autobiographie de sainte Thérèse de Lisieux[48].

Cette autre dame dont parle le R.P. Yang et dont il ne cite pas le nom, est-ce peut-être Mlle Tchang Hsiu-ya? L'auteur se demande «pourquoi se mit-elle, après son baptême, à publier de petites histoires de Saints?»[49].

En réalité, cette femme-écrivain s'est convertie dans les années 1938-39.

---

[49] Le Bulletin des Missions, art. cit., p. 37.
[45] Nous soulignons.
[46] Le Bulletin des Missions, art. cit. p. 37.
[47] Van Boven, c.i.c.m. «Histoire de la littérature chinoise moderne». Péking 1946, 187 p. - Le curriculum vitae de Mlle Sou pp. 111-113.
[48] Liste complète de ses œuvres dans «1500 Modern Chinese Novels and Plays», Péking 1948, p. 87. - Etudes et mélanges missionnaires, 1951, p. 157.

Avant sa conversion, elle a édité un volume et après son baptême, elle a poursuivi ses travaux littéraires et a édité «La fontaine du bonheur» (1941), «Ma conversion» (1941) et deux autres volumes pendant son séjour à Chungking . . . et ce ne sont pas de petites histoires de Saints . . .» [50].

Mais finissons, car cette étude est déjà longue.

En guise de conclusion, l'auteur sort encore une fois de son cadre littéraire pour donner une leçon à tous les prêtres et missionnaires. «Il faut avouer que nous autres, prêtres et missionnaires, nous sommes un peu responsables de cet état de choses. Nous considérant comme maîtres plutôt que comme serviteurs, nous n'apprécions pas assez les talents à leur juste valeur; et si, par aventure, nous les apprécions, c'est, trop souvent, pour des fins intéressées, égoïstes» [51].

L'auteur ne dit pas à propos de qui il écrit cette phrase.

Les missionnaires catholiques qui restent sur la brêche malgré la tempête actuelle, sont-ce des dominateurs ou des serviteurs? Leurs publications en vue d'un apostolat plus fécond et d'un bloc catholique, muni contre les attaques des ennemis de l'Eglise, laissent-elles l'impression de ne pas apprécier assez les talents à leur juste valeur? Sont-ils des hérauts de la charité et des missionnaires dans le plein sens du mot ou bien des égoïstes?

Ne généralisons pas et comprenons que parmi quelques milliers de missionnaires, originaires de nombreux pays et ayant chacun leur caractère, il se rencontrera toujours des gens qui, tout en maniant bien la plume, se hasardent parfois à l'une ou l'autre phrase qui peut être choquante.

L'Eglise, gardienne de la doctrine et de la morale dans tous les pays, chez tous les peuples, manifeste son rôle moralisateur et veut exercer son influence dans tous les domaines qui touchent au bien des âmes.

---

50 Sur Mlle Tchang Hsiu-ya, voir «1500 Modern Chinese Novels and Plays» p. 5.
51 Le Bulletin des Missions, art. cit. p. 38.

Die Errichtung des Apostolischen Vikariates Madras

nach den Akten des Propagandaarchivs

von P. Nikolaus Kowalsky O.M.I., Rom.

1. Vorgeschichte bis zur kanonischen Errichtung des Apostol. Vikariates.

Als im Jahre 1606 die Diözese S. Thomé von Meliapur gegründet wurde, war Portugal die einzige Kolonialmacht in Indien. 1641 bauten die Engländer das Fort S. George in Madras, ihre erste Festung auf indischem Boden, zu dessen Besatzung auch manche englische und irische Katholiken gehörten. Der Leiter des englischen Handelsplatzes sah es nicht gern, daß die katholischen Angestellten im portugiesischen Meliapur zum Gottesdienst gingen; noch weniger ließ er zu, daß portugiesische Priester Madras besuchten. So waren die dortigen Katholiken ohne jegliche Betreuung. Als im Jahre 1642 der französische Kapuziner P. Ephrem de Nevers auf der Reise nach Pegu Madras berührte, baten ihn Katholiken und Regierungsvertreter, er möchte in Madras bleiben und dort die Seelsorge der Katholiken übernehmen. Mit Erlaubnis seiner Ordensobern gründete er mit Zustimmung der englischen Handelsgesellschaft im Jahre 1642 die erste katholische Gemeinde in Madras [1].

145 Jahre lebte die Mission in Frieden. Seit dem Krieg zwischen Frankreich und England im Jahre 1744 betrachteten die Engländer die französischen Kapuziner als «feindliche Ausländer» und bevorzugten mehr den Bischof von Meliapur, den sie im Jahre 1783 als offizielles Oberhaupt der Katholiken in der Präsidentschaft Madras anerkannten. Alle Priester, die im englischen Gebiet arbeiteten, wurden verpflichtet, einen Treueid zur englischen Regierung vor dem Bischof von Meliapur abzulegen [2]. Die Kapuziner unterstanden, was Predigt und Sakramentenspendung anging, dem Ordinarius der Diözese, während sie in den Fragen der Ordenszucht und Vermögensverwaltung von der Propaganda abhingen.

1792 ging die Mission von den französischen an die italienischen Kapuziner über. In Zwist mit seinem Präfekten, rief der Pfarrer der Hauptkirche in Madras, P. Marzellus von Gradisca, im Jahre 1805 den

---

Archiv der Propaganda: Verzeichnis der angewandten Abkürzungen.

Acta = Acta S.C. de Propaganda Fide
S.C.G. = Scritture riferite nelle Congregazioni Generali
S.C. = Scritture riferite nei Congressi - Indie Orientali
L.D.B. = Lettere e Decreti della S.C. di Propaganda Fide e Biglietti di Mons. Segretario.
Arch.Cap. = Generalarchiv der Kapuziner. Hochw. Hrn. P. Generalminister Klemens von Milwaukee möchte ich auch an dieser Stelle danken, daß er mir gütigst die Benützung des Generalarchivs gestattet hat. Die wenigen Dokumente, die das Archiv über unsere Zeit enthält, bestätigen in allem die Akten der Propaganda.

1 Acta 1831 (194) f. 324. Clemente da Terzorio O.M.Cap., Le Missioni dei Minori Cappuccini, vol. VIII, p. 32 f.

2 Hull Ernest S.J., Bombay Mission-History, vol. I, p. 272.

Bistumsverweser von Meliapur an, der dann in Madras die Visitation vornahm. Mit dem Tage begannen die Jurisdiktionsschwierigkeiten zwischen der Kapuzinermission von Madras und dem Ordinarius von Meliapur. Um den inneren und äußeren Zwist beizulegen, beauftragte die Propaganda am 21. 7. 1805 den Superior der Mission von Pondichéry, Mgr. Champenois M.E.P., Titularbischof von Dolicha, mit der Visitation von Madras. Doch der Generalvikar von Meliapur und mit ihm vielleicht auch die Kapuziner erreichten, daß ihm die Engländer keinen Paß ausstellten. Er schickte zuerst P. Fabri, einen ehemaligen Jesuiten, nach Madras. Als der die Zustände sah, wagte er nicht, sich als Visitator vorzustellen, sondern reiste nach kurzem Besuch wieder ab. N. Mottet, den Mgr. Champenois mit demselben Auftrag nach Madras schickte, folgte seinem Beispiel. Schließlich ernannte er den Kapuzinerpater Fidelis von Cuneo zum Visitator. Die englische Regierung versuchte, die Visitation zu verhindern, indem sie vorgab, daß alle Fragen, die die Kirche von Madras beträfen, nur zwischen dem Bischof von Meliapur und dem Superior dieser Kirche geregelt werden dürften. Im Jahre 1808 konnte P. Fidelis dann die Visitation doch halten. Er ersetzte den bisherigen Präfekten P. Benedikt von Monterotondo durch P. Johann Baptist von S. Remo [3].

Seit 1813 spitzte sich der Streit zwischen dem Ordinarius von Meliapur und den Kapuzinern immer weiter zu. Zwei einheimische Priester, P. Viktorino de Faria und P. Antonio Xavier da Costa [4], waren vom Generalvikar von Meliapur beschuldigt worden, Verfasser einer gegen ihn gerichteten Schmähschrift zu sein. Um einer Bestrafung zu entgehen, flohen die beiden von Meliapur nach Madras. Der damalige Superior P. Fidelis von Cuneo nahm sie in den Dritten Orden und ins Kloster der Kapuziner auf. Als der Erzbischof von Goa den beiden unter Strafe der Suspension befahl, sofort in ihre Diözese zurückzukehren, beriefen sich die Kapuziner auf ihre Exemption und behielten sie weiterhin in ihrem Konvent. Auch die häuslichen Schwierigkeiten unter den Kapuzinern wurden nun in der Öffentlichkeit bekannt. Pater Eustachius von Fossombrone verließ das Haus und unterstellte sich dem Generalvikar von Meliapur.

Mit einzelnen Bruderschaften und Nebenkirchen hatte es Zerwürfnisse gegeben, die zu langwierigen Prozessen führten. Briefe gingen nach Rom und beschuldigten den Präfekten P. Johann Baptist von S. Remo, daß er keine Seelsorge ausübe, und die Leute, die zum Beichten kommen, fortjage. Den Superior P. Fidelis von Cuneo klagte man an, daß er seine ganze Zeit verschwende, um vornehmen Engländern und Engländerinnen Italienisch zu lehren, nur selten predige und dann die Leute anfahre, daß sie alle Lust zum Kirchenbesuch verlören [5].

---

3 Launay Adrien M.E.P., Histoire des Missions de l'Inde, vol. I, p. 182.

4 P. Vitorino Nazario de Faria war, wie Monimenta Goana Eclesiastica III, p. 120 ausweisen, am 24.9.1803 vom Erzbischof von Goa, Manuel de S. Catarina, in der Kapelle des bischöflichen Palais in Goa geweiht worden. Antonio Xavier da Costa (Archiv O.M.Cap., Brief vom 11.2.1814 an den Gouverneur von Madras) geweiht am 31.5.1806 von Manuel de S. Galdino (Monim. Eccl. Goana III, p. 126).

5 Acta 1831 (194) f. 317v-318v.

Nachdem die beiden Goanesen und P. Fidelis am 11. 10. 1814 vom Erzbischof von Goa exkommuniziert worden waren, schlug Mgr Hébert von Pondichéry M.E.P., am 26. 12. 1814 vor, die ganze Streitsache vom Heiligen Stuhl entscheiden zu lassen [6]. Durch das Breve: «Suprema apostolicae» vom 28. Mai 1816 ernannte Pius VII. den Apostolischen Vikar von Groß Mogul Petrus von Alkantara C.D. zum Visitator von Madras. Er sollte den Streit zwischen den Kapuzinern und dem Generalvikar von S. Thomé beilegen und die Mißstände, die bei den Kapuzinern herrschten, abstellen. Das Breve gab ihm die Vollmacht, von allen Zensuren zu absolvieren, nach Gutdünken Strafen zu verhängen, Obere ab- und neue einzusetzen [7]. Die Instruktion der Propaganda sagte dasselbe, außerdem sollte er nachprüfen, ob die Beschuldigungen gegen die Obern, P. Joh. Baptist und P. Fidelis, stimmten [8].

Am 5. Juli 1819 reiste Mgr. Petrus von Alkantara von Verapoli ab [9]. Unterwegs visitierte er die Kirchen der Kapuziner in Pondichéry, Marcano und Sejur.

Am 23. August 1819 kam der Visitator in Madras an. Zuvor hatte er noch einen Besuch in Meliapur gemacht. Da der Generalvikar Anfang Juli 1819 gestorben war, der bischöfliche Stuhl selbst aber schon seit 1800 verwaist stand, amtierte dort der Franziskaner Clemens vom Heiligen Geist, im Auftrag des Erzbischofs von Goa als Administrator. Dieser wollte zuerst das Breve, das noch an seinen Vorgänger gerichtet war, nicht annehmen, als er es geöffnet hatte, erkannte er es nicht als rechtmäßig an, da das Regium placitum der portugiesischen Regierung fehlte. Schließlich versprach er dann doch, daß er sich den Anordnungen des Visitators unterwerfen wolle [10].

Am 3. Dezember 1819 schickte Mgr. Petrus von Alkantara seinen Bericht nach Rom an die Propaganda [11]. Im Visisationsbericht hören wir, daß Madras damals 20 000 Katholiken zählte. Nach Ansicht des Visitators müßte man die Zahl der Missionare verdreifachen, um eine gediegene Seelsorge zu treiben. Außer der Hauptkirche, Maria von den Engeln, die sauber und gut gehalten war, verwalteten die Kapuziner noch drei Nebenkirchen: Ariapurno, Parcheria und Valisipeta. Nur in Maria von den Engeln und in Ariapurno wurden die Sakramente gespendet und Beerdigungen gehalten. Der Neubau der Kirche in Valisipeta kam nicht über die Fundamente hinaus, da der Pfarrer sich mit den Gläubigen überworfen hatte. Die meisten Gläubigen in Madras waren Eingeborene, die kein Portugiesisch und sehr wenig Englisch verstanden, darum mußten die Missionare unbedingt die Landessprache verstehen. Die Kapuziner beschäftigten vier Katechisten, die den Gläubigen die Heilswahrheiten erklärten und den Sterbenden beistanden. Außerdem unterhielt die Mission eine Schule, die aber nur von 20 Schülern besucht wurde. Drei Lehrer erteil-

6 Clemente da Terzorio, a.a.O. vol. VIII, p. 119.

7 Jus pontificium IV., p. 537-538; Acta 1831 (194) f. 319, 319v. S.C.G. 1831 (946) f. 557-558.

8 S,C.G. 1831 (946) f. 577-580v.

9 Nach Ambrosius a S. Theresia (Hierarchia Carmel. III, p. 169) hatte er zuerst vergeblich versucht, P. Franz Xaver, den späteren Apostolischen Vikar von Malabar, an seine Stelle zu schicken, nachdem die Propaganda am 21.7.1818 ihre Zustimmung dazu gegeben hatte. (Decreti 1800—1819 [300] f. 368.)

10 Acta 1831 (194) f. 336v.

11 S.C.G. 1831 (946) f. 565-570v.

ten den Unterricht, je einer für die englische, portugiesische und Landessprache. Folgende Patres befanden sich bei Beginn der Visitation in der Mission der Kapuziner: 1) P. Johann Baptist von S. Remo (Präfekt), 2) P. Johann Fidelis von Cuneo (Pfarrer, Superior), 3) P. Honoratus von Udine war krank, er fuhr am Anfang der Visitation nach Italien und kam erst am 12. 10. 1822 nach Madras zurück, 4) P. Eustachius von Fossombrone, 5) P. Lorenz von Sassari, 6) P. Petrus-Benedikt von Filothrano war Pfarrer in Chandernagor, wegen der Regenzeit konnte er während der Visitation nicht nach Madras kommen, 7) P. Felix von Aspra war Pfarrer in Pondichéry [12]. Der letztere war erst seit 1817 in Indien, während die anderen Patres in den Jahren 1792—1806 in die Mission gekommen waren [13].

Der Visitator führte die Unordnung, die er in Madras fand, auf folgende Kapitel zurück:

1) Streit der Kapuziner mit dem Ordinarius von Meliapur.
2) Streitigkeiten der Kapuziner unter sich.
3) Zerwürfnis der Kapuziner mit den drei in der Stadt bestehenden Bruderschaften: Vom Allerheiligsten Altarssakrament, Rosenkranz-Bruderschaft und Skapulier-Bruderschaft vom Berge Karmel.
4) Streit der Kapuziner mit dem Kirchenvolk von Parcheria und Valisipeta [14].

Die größte Schwierigkeit machte der Jurisdiktionsstreit zwischen dem Ordinarius und den Kapuzinern.

Die Rechtslage war eigentlich klar. Nach Anordnung der Propaganda unterstanden die Kapuziner in Sakramentenspendung und Predigt dem Bischof von Meliapur, in allen anderen Fragen aber der Propaganda. Der Ordinarius von Meliapur versuchte nach eigenem Gutdünken über die Patres zu verfügen und vor allem die Verwaltung der Güter an sich zu reißen. Madras war nicht nur die finanziell am besten gestellte Mission der Kapuziner, sondern überhaupt die reichste Mission der Propaganda [15].

Die Kapuziner beriefen sich auf ihre Ordensrechte und auf ihre Privilegien als Apostolische Missionare und sträubten sich gegen jegliche Visitation durch die bischöfliche Behörde von Meliapur [16]. Sie spendeten aber auch ohne die Erlaubnis des Ordinarius loci die Sakramente und dispensierten von Hindernissen, die nicht auf dem «Foglio delle Facoltà» der Propaganda verzeichnet waren. Aus Abneigung gegen Meliapur ließen sie lieber eine Gemeinde ohne Priester, als daß sie den Bistumsverweser baten, einen von seinen Priestern hinzuschicken. Dieser machte es umgekehrt; wenn er einer Kirche habhaft werden konnte, die die Kapuziner aufgeben mußten, ließ er lieber eine Pfarrstelle in seiner Diözese unbesetzt [17]. Von den 12 Kirchen, die die französischen Kapuziner den Italienern übergeben hatten, besaßen sie nur noch je eine in Madras, in Vipery, in Pondichéry und in Chandernagor. Der General-

---

12 Acta 1831 (194) f. 336v-337.
13 Clemente da Terzorio, a.a.O. vol. VIII, p. 110, 131.
14 Acta 1831 (194) f. 337.
15 Acta 1831 (194) f. 317v-318, 325v.
16 Die alten Privilegien der Mendikanten sind tatsächlich nie ausdrücklich widerrufen worden. Über die Missionsfakultäten der Kapuziner vergleiche: Melchior a Probladura O.M.Cap., Historia Generalis Ordinis Fratrum Min.Cap., Pars II, vol. II, p. 170, 176-179, 270-277, 285.
17 Acta 1831 (194) f. 339v, 324.

vikar von Meliapur hatte die Unfähigkeit des Präfekten und den Zwiespalt in der Gemeinde geschickt benützt, um immer größere Teile der Kapuzinermission unter seine Jurisdiktion zu bringen [18].

Der Visitator bestimmte nun, daß der Ordinarius das Recht habe, die Kapuziner zu visitieren, was Sakramentenspendung und Predigt angehe. Was Ordenszucht und Güterverwaltung beträfe, unterständen die Missionare nur den Ordensobern, von ihm werden sie als Pfarrer in den Kirchen eingesetzt; er allein kann einen Missionar versetzen und bestrafen. Der Ordensobere bittet den Ordinarius loci um die Erlaubnis, die Fakultäten ausüben zu dürfen, die auf dem «Foglio delle Facoltà» verzeichnet sind, eine Erlaubnis, die der Ordinarius gewähren muß. Der Visitator veranlaßte den Präfekten, den Generalvikar um die nötigen Fakultäten zur Sakramentenspendung zu bitten, der sie ihm und den anderen Patres auch anstandslos gewährte [19].

Die zweite Ursache der Unordnungen in Madras waren die Streitigkeiten der Kapuziner unter sich.

Nach einem Streit mit seinem Präfekten hatte P. Eustachius von Fossombrone das Haus verlassen, die mit dem Präfekten und dem Superior unzufriedenen Christen um sich gesammelt und gleich neben der Kapuzinerkirche Maria von den Engeln in einem Schuppen eine eigene Kirche «Goudon» aufgemacht. Obwohl von seinem Obern suspendiert, fuhr er fort, dort die hl. Messe zu lesen. Um gedeckt zu sein, hatte er sich und seine Gemeinde unter die Jurisdiktion des Generalvikars von Meliapur gestellt, der ihn auch aufnahm. Vom Visitator aufgefordert, ins Kloster zurückzukehren, verharrte er in seinem Ungehorsam [20].

P. Lorenz von Sassari fühlte sich in seinem Ehrgeiz verletzt, er sprach nicht mehr mit dem Präfekten und dem Superior und arbeitete auch nicht mehr in der Seelsorge mit. Der Präfekt P. Johann Baptist von S. Remo dankte im Interesse des Hausfriedens ab, der bisherige Superior (Pfarrer) P. Johann Fidelis von Cuneo wurde sein Nachfolger. Als P. Lorenz von Sassari nun Pfarrer wurde, söhnte er sich mit den beiden aus [21]. Die Beschuldigungen, die bei der Propaganda gegen P. Johann Baptist und P. Johann Fidelis erhoben wurden, waren zum Teil falsch und zum Teil übertrieben. P. Johann Baptist sprach die Landessprache und versah den Dienst an der Kirche von Ariapurno, wo er 3000 Seelen betreute und seine Kirche gut in Ordnung hatte. Das einzige was man ihm vorwerfen konnte, war sein heftiges Temperament. Dem Pater Fidelis hatte der Visitator verboten, in Zukunft Engländern oder Engländerinnen italienischen Unterricht zu geben. Der Visitator fand, daß das Kloster in Madras einen zu weltlichen Eindruck machte, die Tafel ging über die Ansprüche des Standes hinaus, man legte sogar silberne Bestecke auf [22].

Ein dritter Grund der Unordnung in Madras war der Streit zwischen P. Fidelis, Pfarrer von Maria von den Engeln und den drei Bruderschaften. Anlaß dazu hatte die Musik am Gründonnerstag gegeben.

Der Visitator drohte, alle Mitglieder der Bruderschaften, die sich nicht mit dem Pfarrer aussöhnen wollten, aus den Bruderschaften auszuschließen [23].

---

18 Acta 1831 (194) f. 322v.
19 Acta 1831 (194) f. 343, 340. S.C.G. 1831 (946) f. 571-572v.
20 Acta 1831 (194) f. 338, 321v, 339.
21 Acta 1831 (194) f. 338, 339v.
22 Acta 1831 (194) f. 340, 342v.
23 Acta 1831 (194) f. 318, 338.

Die vierte Ursache war der Streit zwischen den Kapuzinern und dem Kirchenvolk von Valisipeta und Parcheria.

In Valisipeta war es beim Neubau der Kirche zum Zerwürfnis gekommen, sodaß der Bau in den Fundamenten stecken blieb.

In Parcheria hatte der Pfarrer P. Johann Fidelis die Kirche reparieren lassen, ohne die Gläubigen zuvor zu fragen. Da diese glaubten, er wolle sich in den Besitz der Kirche und ihrer Einkünfte setzen, strengten sie einen Prozeß gegen ihn am englischen Gericht an. Trotz riesiger Kosten dauerte der Prozeß noch immer an. Der Visitator sprach P. Fidelis die Kirche zu, da die Kirchgemeinde keinerlei Patronatsrechte auf sie geltend machen konnte [24].

Der Streit und die Unordnung in der Kapuzinermission von Madras war ein Skandal für Katholiken und Protestanten; sogar die Heiden und Mohammedaner nahmen daran Anstoß. Die Protestanten arbeiteten eifrig in Madras, die Katholiken aber waren lau und gleichgültig. Die Taufe der Kinder wurde aufgeschoben. Die meisten gingen vor der Hochzeit zum ersten Mal zur Beichte und zur hl. Kommunion. Viele Männer hielten keine Ostern mehr; nur auf dem Sterbebett beichteten sie noch. Die Brautleute wohnten schon vor der Hochzeit zusammen [25].

Ehe Mgr. Petrus von Alkantara die Visitation abgeschlossen hatte, mischte sich der Erzbischof von Goa, Manuel de S. Galdino, ein, damit durch die Verordnungen des Apostolischen Visitators nicht die Rechte des Bistums Meliapur und die Rechte des portugiesischen Patronats geschmälert würden. Am 2. November 1819 erließ er folgende acht Bestimmungen:

1) Der Generalvikar von Meliapur hält trotz des ihm zustehenden Rechts keine Visitation der Kirchen der Kapuziner ab.
2) Alle Christen innerhalb der Grenzen der Diözese unterstehen der Jurisdiktion des Ordinarius loci.
3) Der Ortsordinarius läßt um des Friedens willen die Kapuziner als Pfarrer in den Kirchen, die sie bis jetzt innehaben, und gibt ihnen die nötigen Fakultäten.
4) Ehedispensen gibt nur der Ordinarius loci.
5) Er kann innerhalb der Diözese Kirchen errichten, wo er will. Die Gegenkirche des P. Eustachius von Fossombrone ist sofort zu schließen.
6) Wenn die Kapuziner eine Kirche nicht versehen können, schickt die Diözese Meliapur einen Priester dorthin.
7) Der Generalvikar kann sich nicht in Ordensangelegenheiten und in die Vermögensverwaltung der Kapuziner einmischen.
8) Der Generalvikar darf den ungehorsamen P. Eustachius nicht weiter unterstützen.

In allen Fällen, in denen die zu erwartenden Verordnungen des Apostolischen Visitators den Anordnungen des Erzbischofs von Goa widersprechen, dürfen sie nicht ausgeführt werden, bis der Heilige Stuhl in Übereinstimmung mit dem König von Portugal anders bestimmt hat.

«Wir nehmen alle Strafen auf Uns, die der erwähnte Bischof in seiner Eigenschaft als Apostolischer Visitator über die Christen verhängen könnte, um sie zu zwingen, sich seinen Anordnungen zu fügen, da Wir wissen, daß

---

[24] Acta 1831 (194) f. 336v, 318, 338v.
[25] Acta 1831 (194) f. 318v, 338v, 345v.

es nicht die Absicht Sr. Heiligkeit ist, die Rechte des königlichen Patronatsherrn zu verletzen, ohne wenigstens vorher Rücksprache mit ihm genommen zu haben.» [26]

Die Verordnungen des Erzbichofs von Goa wurden von beiden Parteien abgelehnt [27]. Am 30. November 1819 beendete Mgr. Petrus von Alkantara seine Visitation. Die Kapuziner nahmen die Vorschriften des Visitators, der sich genau an die Instruktion der Propaganda gehalten hatte, an, während der Generalvikar sie ablehnte, obwohl er das Gegenteil versprochen hatte. Er bestand darauf, daß die Kapuziner von Madras in allem nur dem Bischof von Meliapur unterständen, außerdem wollte er die Gegenkirche des P. Eustachius nicht schließen. Nur dem P. Eustachius wurde die Kapelle «Goudon» entzogen, an seine Stelle trat ein einheimischer Priester von Meliapur, das damit festen Fuß in Madras fassen konnte. Nachdem Petrus von Alkantara einen langen unnützen Briefwechsel mit dem Generalvikar von Meliapur geführt hatte, reiste er am 4. 12. 1819 unverrichteter Dinge ab [28].

Am 7. Dezember 1819 schrieb der neue Präfekt P. Johann Fidelis von Cuneo an P. Petrus Benedikt von Filothrano in Chandernagor, der wie wir gesehen haben, nicht an der Visitation teilnahm:

«Unser Visitator ist am 4. dieses Monats von Madras abgereist; durch seine Schwäche, Ängstlichkeit und Hilflosigkeit (per la sua debolezza, timori e perplessità) hat er jeglichen Respekt und Autorität verloren, so daß sich weder der Generalvikar, noch die aufrührerischen Christen, noch P. Eustachius seinen Anordnungen fügten; die einzigen, die gehorchten, waren wir» [29].

Der einzige praktische Erfolg der Visitation war, daß die Obern gewechselt wurden, alles andere blieb wie es war.

Am 7. Januar 1822 schrieb der Präfekt P. Johann Fidelis an die Propaganda, daß er vorhatte, selbst nach Rom zu kommen, aber da er krank geworden sei (Schlaganfall), könne er die weite Reise nicht machen, darum habe er Abbé Joh. Anton Dubois vom Pariser Missionsseminar, der seit 1792 Missionar in Indien war und die Verhältnisse genau kennt, gebeten, von Paris aus einen Bericht an die Propaganda zu schicken. P. Fidelis bat die Propaganda, ihm auch wieder über Abbé Dubois antworten zu wollen, weil der Weg über Frankreich der sicherste sei [30].

Am 10. Oktober 1823 reichte Abbé Dubois dem Nuntius von Paris, Erzbischof Macchi seinen Bericht ein. Er berichtete alles Vorgefallene, besonders hob er die Gefahr des Protestantismus hervor. «Die Methodisten haben nicht versäumt, eine so günstige Gelegenheit auszunützen, um ihre Irrlehren zu verbreiten und die Interessen ihrer Sekte zu verstärken. So sind denn auch eine große Zahl Katholiken von Madras, Einheimische wie auch Mischlinge, besonders aber letztere vom Glauben abgefallen und Protestanten geworden.»

---

26 Acta 1831 (194) f. 348-348v. S.C.G. 1831 (946) f. 581-583, ital. Übersetzung.
27 Acta 1831 (194) f. 319. 28 Acta 1831 (194) f. 319, 349, 350.
29 Acta 1831 (194) f. 350v. S.C.G. 1831 (946) f. 589-590.
30 Acta 1831 (194) f. 331-332. S.C.G. 1831 (946) f. 591-592.

Fast keiner der Kapuziner hatte sich die Mühe gegeben, die Landessprache zu lernen. Früher hatte ihnen der Bistumsverweser von Meliapur gegen Bezahlung einige einheimische Priester für die Seelsorge überlassen. Aber seitdem sie im Streit lebten, gab er ihnen keine mehr. So waren sie gezwnugen, einheimische Priester, die im Lande herumvagabundierten, da sie wegen ihrer Laster von ihren Ordinarien verjagt worden waren, bei sich aufzunehmen [31].

P. Johann Fidelis hatte Abbé Dubois gebeten, der Propaganda vorzuschlagen:

1) Man möge sofort PP. Eustachius und Lorenz abrufen.
2) Die Propaganda möge drei oder wenigstens zwei junge, tugendhafte und verträgliche Kapuziner schicken, um mit ihrer Hilfe den Ruin der Mission aufzuhalten. Außerdem sollten sie von Rom Vollmachten haben, mit dem Ordinarius von Meliapur zu verhandeln.

Abbé Dubois fügte aus eigenem Antrieb noch drei Punkte hinzu, die sich mit den Verordnungen des Visitators deckten:

1) Die Kapuziner empfangen ihre Pfarrfakultäten (Sakramentenspendung und Predigt) vom Ordinarius von Meliapur.
2) Der Ordinarius mischt sich nicht in die Vermögensverwaltung der Kapuziner, noch überhaupt in ihre innere Verwaltung und Ordnung ein.
3) Die Kapelle «Goudon» wird geschlossen [32].

Am 4. Februar 1824 starb der Präfekt P. Johann Fidelis von Cuneo. Vor seinem Tod hatte er den gewesenen Präfekten P. Johann Baptist von S. Remo, der während der Visitation abdankte, zum Vize-Präfekten ernannt. Während seiner Regierungszeit hatte der Streit unter den Kapuzinern begonnen. Jetzt wurde er wieder Vizepräfekt, weil sonst kein anderer geeigneter Mann da war [33].

Mittlerweile war der Streit zwischen den Kapuzinern und den Bruderschaften noch größer geworden. Die Gemeinde von Parcheria hatte sich ganz von den Kapuzinern getrennt. Seit September 1824 war ein einheimischer Priester von Meliapur dort Pfarrer. In Royapur (einer Pfarrei in der Nähe von Madras) versuchte man dasselbe. P. Eustachius von Fossombrone und P. Lorenz von Sassari hatten ihren Abberufungsbefehl erhalten, waren aber noch nicht in ihre Provinz abgereist. Wenn die zwei abgerufenen Patres abreisten, blieben in der Mission nur noch: P. Honoratus von Udine, der sich schon den 70er Jahren näherte und den das Gedächtnis oft im Stiche ließ, P. Petrus-Benedikt von Filothrano, Pfarrer in Chandernagor, war schon älter und voller Rheuma, und P. Johann Baptist von S. Remo, Vize-Präfekt, auch er war infolge seines Alters nicht mehr voll arbeitsfähig.

«Um die Mission zu retten, brauchen wir außer genügend Missionaren einen klugen und gerechten Obern, am besten einen Bischof, es wäre zu wünschen, daß es ein englischer oder irländischer Kapuziner sei, denn der wäre ohne Zweifel der britischen Regierung am genehmsten», schrieb P. Honoratus von Udine am 17. September 1825 an die Propaganda [34].

---

31 Acta 1831 (194) f. 332v. S.C.G. 1831 (946) f. 593-594v.
32 Acta 1831 (194) f. 353.
33 Acta 1831 (194) f. 320.
34 Acta 1831 (194) f. 353v, 354, 354v. S.C.G. 1831 (946) f. 595-596.

Am 21. Dezember 1824 schickte der Nuntius Macchi von Paris im Namen der Mission von Madras 4500 Franken an die Propaganda als Reisekosten für drei neue Missionare. Auf seinen Wunsch hatte Abbé Dubois am 13. Nov. 1824 eine neue Note über die Lage der Kapuzinermission in Madras ausgearbeitet [35]. Am 2. März 1825 meldete der Nuntius Fransoni von Lissabon, daß er die drei Missionare für Madras nach London zu Mgr. Wilhelm Poynter weitergeschickt hat [36].

Endlich trafen denn auch die angekündigten drei Missionare in Madras ein. Sie waren alles andere als tugendhaft und verträglich. P. Paul von Gradoli war 2½ Jahre in Rom eingekerkert gewesen und nach einem Prozeß weitere 2½ Jahre im Zuchthaus von Corneto. P. Georg von Genua hatte wegen Trunksucht und anderen schlechten Eigenschaften 2 Jahre im Gefängnis von Genua gesessen, der Ortsbischof und die Ordensobern hatten ihm dann das Beichthören verboten. P. Gregor von Bene war unbescholten, ließ sich aber durch seine allzugroße Einfalt von den beiden anderen mitreißen [37]. Kaum waren die drei in Madras angekommen, da verbanden sie sich auch schon mit P. Lorenz von Sassari, der trotz seiner Abberufung immer noch nicht abgereist war, gegen den Vize-Präfekten und den neuen Pfarrer von Maria von den Engeln, P. Honoratus von Udine. P. Lorenz von Sassari war nämlich als Pfarrer abgesetzt worden, weil er sich in seiner sechsjährigen Amtsführung beständig weigerte, Rechenschaft über seine Vermögensverwaltung abzulegen. Die vier machten nun gemeinsame Sache mit den Bruderschaften, die schon jahrelang mit dem Vizepräfekten im Streite lagen.

P. Johann Baptist wußte sich keinen besseren Rat, als den Generalvikar von Meliapur als Vermittler anzurufen.

Die vier Empörer verließen daraufhin das Haus, nahmen mit, was sie konnten, vernagelten die Türen von Kirche, Küche und Speisesaal und begaben sich in die Kirche von Royapura, in der Nähe von Madras [38]. Von dort schrieben sie an P. Johann Baptist und erklärten ihm im Namen der Propaganda (sic!), daß sie ihn nicht mehr als Präfekten anerkennten, weil er die Rechte der Propaganda verraten habe, da er den Generalvikar von Meliapur als Schiedsrichter angerufen hatte [39].

Die vier Rebellen wollten nun den Vize-Präfekten, da er auf ihren Brief hin sein Amt nicht niederlegte und den Pater Lorenz von Sassari nicht wieder als Pfarrer einsetzte, durch das weltliche Gericht dazu zwingen. Doch das Gericht wies sie am 22. Februar 1826 ab. Nachdem sie den Prozeß verloren hatten, kehrten sie mit Ausnahme von P. Lorenz wieder in das Haus von Madras zurück. P. Vizepräfekt löste sie von der Exkommunikation, in die sie verfallen waren, da sie gegen ihren Obern das weltliche Gericht angerufen hatten. Wie ein Brief des Vizepräfekten vom 20. April 1826 an die Propaganda ausweist, betrugen die Prozeßkosten für die vier Patres 5000 Rupien, für den Vizepräfekten 2000. [40]

Mittlerweile gingen eine Reihe von Briefen von Katholiken und Patres nach Rom, in denen Rom gebeten wurde, Abhilfe zu schaffen [41].

---

35 S.C.G. 1831 (946) f. 621.
36 S.C. vol. 4 (1824—1831) f. 122.
37 Acta 1831 (194) f. 321, 356.
38 Acta 1831 (194) f. 320v, 358.
39 Acta 1831 (194) f. 320v, 355. S.C.G. 1831 (946) f. 595-596.
40 Acta 1831 (194) f. 356, 358.
41 Um einen Einblick in den Schriftwechsel zwischen Madras und der Propaganda zu geben, führe ich hier die Briefe auf, die im Verlauf der Abhandlung nicht weiter zitiert sind.
Aus den S.C. vol. 4 (1824—1831): Madras, 31.8.1825, Beschwerdebrief der 3 Bruder-

Am 15. Oktober 1826 schrieb P. Felix von Aspra von Pondichéry an den Sekretär der Propaganda, Mgr. Peter Caprano, Erzbischof von Ikonien. Er machte der Popaganda Vorwürfe, daß sie Leute in die Missionen geschickt habe, die in Europa schon vorbestraft waren. Er bat, daß er in seine Provinz nach Genua zurückkehren dürfe, da seine Obödienz nur auf 7 Jahre gegeben sei, die seit 1824 schon abgelaufen wären [42].

Am 14. Juni 1828 ernannte die Propaganda den französischen Priester Peter Norbert Calmels zum Apostolischen Präfekten für die Europäer in Pondichéry und die anderen französischen Besitzungen in Indien. Ihm mußte im folgenden Jahr P. Felix die Pfarrei Maria von den Engeln in Pondichéry übergeben. Er zog sich zuerst nach Madras zurück, ging aber dann wieder nach Pondichéry, wo er mit den Priestern vom Pariser Seminar bis zu seinem Tode im Jahre 1835 arbeitete [43].

---

schaften, f. 179-184; Madras, 25. 12. 1825, Brief des P. Eustachius von Fossombrone, f. 204; Madras, 7.10.1826, Christen von Madras beschweren sich über den Skandal der Kapuziner, f. 289-292; Madras, Januar 1828, Bruderschaften reichen durch den Apostolischen Vikar von London zwei neue Beschwerdeschriften ein, f. 297-301, 302-305; Madras, 10.1.1826, PP. Paul von Gradoli und Georg von Genua schreiben zu Gunsten des P. Lorenz von Sassari, gegen den Skandal des P. Eustachius von Fossombrone, f. 306-307; Madras, 30.1.1826, Paul von Gradoli, Georg von Genua und Gregor von Bene teilen der Propaganda mit, daß sie P. Lorenz von Sassari zum Superior gewählt haben, f. 317; London, 9.7.1826, Mgr. Poynter schreibt an die Propaganda über die Vorfälle in Madras, f. 318; Pondichéry, 7.3.1826, Brief von P. Honoratus von Udine, f. 324-327; Madras, 12.3.1826, Brief von Paul von Gradoli, f. 330-333; Pondichéry, 14.3.1826, Brief von P. Honoratus von Udine und P. Eustachius von Fossombrone, f. 334-335; Madras, 20.4.1826, Brief der Bruderschaften an Mgr. Poynter, f. 345-346; Madras, 14.5.1826, Brief P. Pauls von Gradoli an den Nuntius Macchi in Paris, f. 350-351; Rojapura, 8.9.1826, Bericht des P. Lorenz von Sassari (zweifache Ausfertigung), f. 366-371, 380-382; Rojapura, 24.9. 1826, Brief des P. Lorenz von Sassari, f. 400-401; London, 11.10.1826, Mgr. Poynter bemüht sich, daß die Ostindische Handelsgesellschaft die PP. Eustachius von Fossombrone und Lorenz von Sassari zwingt, nach Italien zurückzukehren, f. 404-405; Madras, 12.10.1826, Die Führer der Tamulen bitten den Propagandapräfekten, den P. Eustachius von Fossombrone, in Madras zu belassen, f. 406-407; Madras, 13.10. 1826, Bericht des Pro-Präfekten P. Johann Baptist von S. Remo, f. 409-411; Madras, 10.12.1826, P. Gregor Maria von Bene bittet die Propaganda, P. Lorenz von Sassari in Madras zu lassen, f. 421-422v; Madras, ohne Datum, Eingabe der Bevölkerung von Rojapura zu Gunsten des P. Lorenz von Sassari (zweifache Ausfertigung), f. 436-441v, 448-453v; ital. Übersetzung f. 454-465; Madras, 20.8.1827, Brief des Pro-Präfekten P. Joh. Baptist von S. Remo, f. 474-475; Madras, 14.7.1829, Bericht des P. Paul von Gradoli, f. 571-574; Madras, 9.9.1829, Brief des Pro-Präfekten: P. Eustachius von Fossombrone ist abgereist, nun muß man noch P. Lorenz von Sassari zur Abreise zwingen, f. 590-591; London, 28.4.1830, Mgr. Bramston hat bei bei allen, die aus Indien nach England kamen, Erkundigungen über Madras eingezogen. Der Pro-Präfekt ist ein würdiger Mann, aber seine Körper- und Geisteskräfte nehmen täglich mehr ab. Die Propaganda soll darum einen neuen Präfekten ernennen. Das Verhalten des P. Lorenz von Sassari ist ein Skandal, er wird aber von der Fischerkaste unterstützt und sehr gelobt. Man müßte ihn durch die englische Regierung aus Indien abschieben lassen, f. 617-618,

Aus den S.C. vol. V (1832—1836): Madras, 26.10.1832, Die Bruderschaften bitten die Propaganda, daß P. Peter Ludwig von Venedig nicht zum Präfekt ernannt wird, sondern daß P. Joh. Baptist von S. Remo auf Lebenszeiten in diesem Amt bestätigt wird, f. 77-78, ital. Übersetzung f. 85-86; Madras, 26.10.1832, Eingabe der Katholiken von Madras mit derselben Bitte, f. 81-84, ital. Übersetzung f. 79-79v; Madras, 8.10.1832, P. Joh. Baptist von S. Remo dankt als Pro-Präfekt ab, f. 122-213.

[42] Acta 1831 (194) f. 357. S.C.G 1831 (946) f. 601-602.

[43] Clemente da Terzorio, a.a.O. vol. VIII, p. 132.

P. Lorenz von Sassari ging zu den Fischern und übernahm die Kirche von Parcheria. Suspendiert, weil er über die 6 Jahre seiner Amtsverwaltung als Pfarrer an der Hauptkirche keine Rechenschaft ablegen wollte, exkommuniziert, weil er seinen Obern am weltlichen Gerichte verklagt hatte, kümmerte er sich nicht um die Zensuren, befolgte auch nicht den Abberufungsbefehl der Propaganda, sondern strengte immer neue Prozesse gegen die Mission an [44].

P. Paul von Gradoli, der als Pfarrer nach Chandernagor gehen sollte, hatte dort Schwierigkeiten mit dem französischen Gouverneur Josef Cordier bekommen und war deshalb nach Kalkutta gezogen [45].

P. Georg von Genua übernahm die Kirche von Surat, die seit dem Tode des P. Marzellus von Gradisca, d. h. seit 1818, verwaist war. Als er im Jahre 1828 in Madras starb, besetzte der Generalvikar von Meliapur die Pfarrei mit einem seiner Priester [46].

Der General der Kapuziner Micara, der Kardinal geworden war (am 20. Dezember 1825 in petto, 13. März 1826 publiziert), versprach am 18. März 1828 dem Propaganda-Präfekten den Vize-Präfekten von Madras, P. Johann Baptist von S. Remo, der die Hauptursache der Unordnung sei, abzuberufen und durch einen klügeren und gemäßigteren Mann zu ersetzen, sobald er die Möglichkeit dazu habe [47]. Der Vizepräfekt hatte in einem Brief an die Propaganda den Wunsch ausgesprochen, von seinem Amt entbunden zu werden, da es über seine Kräfte ginge [48]. In einem Brief vom 24. September 1830 sprach der Superior der Mission des Pariser Seminars in Pondichéry, Mgr. Hébert, Titularbischof von Harlikarnass zuerst von den Missionen in Trichinopoly, Madura, Marava und der Fischerküste und den indischen Missionen überhaupt. Dann sprach Mgr. Hébert über Madras im besonderen.

«. . . Es ist unbedingt erforderlich, daß die hl. Kongregation einen Präfekten für Madras ernennt. Der P. Johann Baptist, der seit langem schon Vizepräfekt ist, ist nach all den Skandalen, die sich in Madras abgespielt haben, vollkommen unfähig, seine Amtspflichten zu erfüllen. Die Mission braucht einen Mann, mit überdurchschnittlichen Kräften, um das Übel, das dort geschehen ist, wieder gut zu machen.» [49]

Verschiedene englische Katholiken aus Madras hatten sich an Mgr. Wilhelm Poynter, den Apostolischen Vikar von London, gewandt mit der Bitte, er möchte sorgen, daß englisch sprechende Priester nach Seminar für die auswärtigen Missionen, besonders für Indien zu gründen. Die Verhandlungen zerschlugen sich, da die englische Regierung entgegen aller Hoffnung keinen Zuschuß geben wollte. Auch die indischen Missionen, die nach Maßgabe ihres Vermögens an der Gründung des Missionsseminars teilnehmen sollten, weigerten sich [50]. Andere Katho-

---

[44] Acta 1831 (194) f. 322.

Madras kämen. Sie schlugen vor, in England ein dem Pariser ähnliches

[45] Acta 1831 (194) f. 322v.

[46] Acta 1831 (194) f. 323. Clemente da Terzorio, a.a.O. vol. VIII, p. 62.

[47] S.C.G. 1831 (946) f. 607.

[48] Acta 1831 (194) f. 322. S.C.G. 1831 (946) f. 605-606.

[49] Acta 1831 (194) f. 360-360v. S.C.G. 1831 (946) f. 615-616v.

[50] Acta 1831 (194) f. 323, 364v.

liken von Madras schlugen vor, Mgr. Prendergast, Ex-Apostolischer Vikar von Malabar, mit der vorläufigen Verwaltung von Madras zu betrauen [51].

Am 30. November 1824 machte Mgr. Poynter der Propaganda einen anderen Vorschlag:

1) Madras wird in allem von Meliapur unabhängig, sodaß es keine doppelte Jurisdiktion mehr gibt.
2) Madras kommt vorläufig unter die Jurisdiktion des Apostolischen Vikars von Tibet-Hindostan.

Der Apostolische Vikar von Tibet ernennt einen Obern für die Mission in Madras, behält aber das Oberaufsichtsrecht und sorgt durch häufige Visitationen dort für Ordnung. Der Apostolische Vikar von Tibet, Mgr. Pezzoni, ist selbst Kapuziner; er ist der geeignete Mann für diesen Posten und auch der Propaganda als eifrig und energisch bekannt [52].

Der General der Kapuziner erklärte sich am 28. Januar 1825 mit der vorläufigen Vereinigung der beiden Vikariate einverstanden [53].

Der Nuntius von Lissabon, Erzbischof Fransoni, riet am 9. März 1825 dringend von dieser Vereinigung ab, da die Entfernung zwischen Agra und Madras zu groß sei, so daß der Apostolische Vikar in beiden Vikariaten keine ersprießliche Tätigkeit entfalten könnte [54].

Die Propaganda dachte nun daran, in Madras eine Mission von englischen Benediktinern zu errichten, die von einem eigenen Apostolischen Vikar abhängen sollte. Man wußte aber nicht, wie man die neue Jurisdiktion mit der schon bestehenden der Kapuziner und der des Bischofs von Meliapur verbinden sollte, und fürchtete, daß die Verwirrung nur noch größer würde [55].

Am 9. November 1829 meldete der Vizepräfekt von Madras, daß zwei neue Missionare eingetroffen seien: P. Michael von Onion (Savoyen) und P. Peter Ludwig von Venedig, die einen günstigen Eindruck machten [56]. So kam man noch einmal auf den Vorschlag von Mgr. Poynter zurück, Madras mit Tibet-Hindostan zu verbinden. Aber der Gedanke an die weite Entfernung zwischen den beiden Vikariaten, ließ auch dieses Mal die Propaganda von der Ausführung abstehen [57].

Die Propaganda war entschlossen, endlich eine Entscheidung herbeizuführen. Auf der Generalversammlung der Kardinäle der Propaganda, die am 16. August 1831 in Anwesenheit des Papstes Gregors XVI. im Quirinal stattfand, gab Kardinal Bartholomäus Pacca als Ponens einen Rückblick über die Geschichte der Mission. Der Akt trägt den Aufdruck: «Con segreto Pontificio». Am Schluß fragte der Ponens, welche Maßnahmen sollen nun ergriffen werden? Ursache aller Übel sei das Verhalten der Kapuziner. Nach zwei Prinzipien könnte man verfahren:

---

51 Acta 1831 (194) f. 365. S.C.G. 1831 (946) f. 632-633.
52 Acta 1831 (194) f. 365. S.C.G. 1831 (946) f. 632-633.
53 Acta 1831 (194) f. 361v. S.C.G. 1831 (946) f. 619-620.
54 S.C. vol. IV (1824—31) f. 121.
55 Acta 1831 (194) f. 323.
56 Acta 1831 (194) f. 322v.
57 Acta 1831 (194) f. 323v.

Entweder: Inanis est actio quam inopia debitoris excludit, d. h. die Kapuziner haben vorläufig keine guten und brauchbaren Missionare, man muß abwarten, bis man in Europa einen besseren Nachwuchs herangezogen hat.

Oder: Salus populi suprema lex est, d. h. die Kapuziner müssen auf die Mission von Madras verzichten; die Propaganda kann nicht länger auf die alten Verdienste des Ordens Rücksicht nehmen.

Auf die Frage: «Quali providenzi debbono addottarsi per riordinare le missione di Madras?» antwortete die Generalkongregation: Man soll den Heiligen Vater bitten, einen Bischof als Apostolischen Vikar nach Madras zu schicken et ad mentem [58]. Mens est: Der Apostolische Vikar von London soll aus dem englischen Welt- oder Ordensklerus Personen vorschlagen, die er für diese schwere Aufgabe geeignet hält, damit der Heilige Vater einen von ihnen auswählen kann. Ferner soll er dem Heiligen Vater mitteilen, ob man sofort im englischen Welt- oder Ordensklerus genug Missionare finden könne, um die Kapuziner in Madras abzulösen. Endlich soll er auf kluge Art zu erfahren suchen, ob die englische Regierung Anstoß nähme wenn man würdige französische Missionare oder solche aus anderen Nationen, nach Madras schicke [59]. Der Propaganda-Präfekt solle dem Generalvikar der Kapuziner zu verstehen geben, daß der Heilige Vater über Madras anderweitig verfügt habe, und da der Heilige Vater dieselben Maßnahmen auch für die anderen Missionen der Kapuziner ergreifen würde, wenn nicht die Ordensobern selbst Abhilfe schaffen.

Dato dalla mia Residenza presso S. Maria in Portico
li 23 Agosto, gez. B. Card.lis Pacca, Ponens. [60]

(Forts. folgt.)

---

[58] Acta 1831 (194) f. 326v.

[59] Ein entsprechender Brief ging am 3.9.1831 an Mgr. Bramston ab. L.D.B. 1831 (312) f. 681-682v.

[60] Acta 1831 (194) f. 326v.

La Terminologie chrétienne dans les langues bantoues.*

(Un point de vue de Congo Belge.)

Par le R. P. G. Hulstaert, M.S.C., Coquilhatville.

Un compte-rendu élogieux a été consacré par cette revue (VI. 1950, 312 p.) à l'importante étude du P. Walbert Bühlmann sur ce sujet actuel. On nous a demandé d'ajouter quelques considérations plus proprement linguistiques. Mais au risque d'une certaine redite, nous voudrions commencer en relevant sa grande valeur tant pour la missiologie que surtout pour la pratique missionnaire.

Partout l'Eglise se trouve devant la tâche de prêcher l'évangile. La doctrine chrétienne se coule dans une langue: la nouvelle religion doit être mise à la portée des auditeurs. Pour établir l'Eglise sur des bases solides, elle doit s'incarner dans le peuple: elle doit devenir autochtone; non seulement les individus mais le peuple comme tel, inclusivement de sa langue, doit être incorporé au Christ. Pour le P. Bühlmann il ne s'agit pas ici d'une question de méthode, mais d'une attitude principielle fondée dans l'ecclésiologie.

D'où dès l'abord de graves problèmes linguistiques se posent. Et dans ce domaine une application particulièrement importante est la question de la terminologie. Les discussions parfois âpres qui se sont ci et là déroulées autour de cette question démontrent, elles aussi, l'importance du problème, sur laquelle l'auteur insiste très fortement et bien à raison.

Qu'on songe surtout aux conséquences pour une compréhension nette de la doctrine, pour éviter des hérésies, pour une vie religieuse plus profonde; qu'on songe également aux connotations psychologiques des termes, à leur charge d'émotivité et l'influence de celle-ci sur la vie et la conduite de tous les jours.

Sur les principes l'auteur base ses préférences pour l'emploi de la langue indigène, tout en inclinant vers le compromis qui consiste à sacrifier la langue maternelle pour une langue intertribale (Verkehrssprache) chaque fois que la langue autochtone est trop petite.

Malheureusement, il ne nous dit point quand une langue doit être considérée comme trop petite. Ensuite, il est clair qu'il a en vue la situation spéciale de l'Afrique orientale. Mais sa solution est conçue dans des termes généraux et le mot «Verkehrssprache» n'est pas défini de sorte qu'ici de graves confusions peuvent surgir. L'auteur serait d'ailleurs le premier à se rebiffer contre des extensions indues, puisqu'il s'oppose à l'évincement des grandes langues par la «lingua franca» et maintient le devoir des missionnaires d'apprendre la langue autochtone.

De l'attitude envers la langue indigène découle (en partie) la solution à donner au problème de la terminologie chrétienne. Les préférences de l'auteur vont à la base indigène. Il signale en même temps comment les premiers missionnaires étaient handicapés parce qu'il devaient simultanément tout faire: ils avaient besoin d'une terminologie avant qu'ils n'aient pu connaître convenablement la langue indigène. Il y a là une grande excuse pour l'introduction d'un nombre de termes religieux empruntés directement à une langue

* P. Dr. Walbert Bühlmann OFMCap, Die christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem. Dargestellt am Swahili und an anderen Bantu-Sprachen. XXV+418 Seiten. Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa, Nr. I. Schöneck / Beckenried, 1950.

européenne. Cependant l'auteur ne cache pas sa désapprobation pour la négligence à bien apprendre la langue autochtone dont souvent il existe une forme «kimisione», comme au Bas-Congo on parle d'un «kileta» et comme nous avons connu à l'Equateur un «lofafa» et un «lomama» (langue des pères et langue des sœurs) les indigènes faisant une distinction entre la langue parlée par les prêtres et celle parlée par les religieuses.

Il n'est pas rare, non plus, que les missionnaires ne trouvent pas les mots indigènes qu'ils désireraient employer, et qu'ainsi ils se voient forcés de recourir à une langue européenne. Malgré la richesse et la souplesse des langues africaines, presque tous les missionnaires leur attribuent une grande indigence en termes abstraits. L'auteur limite très sagement l'étendue de cette affirmation, mais cependant en reconnait le bien-fondé partiel. Des termes abstraits dans le sens restreint et des termes pour des choses et des événements d'ordre spirituel sont naturellement moins fréquents dans les langues primitives, dit-il prudemment.

Pour ma part je n'oserais même pas reprendre ces expressions prudentes et nuancées. Au contraire, le Lomongo (que j'ai étudié de plus près) est riche en mots abstraits. Il est même si abstrait qu'il ne possède pas d'adjectifs qualitatifs; il les remplace par des substantifs; d'adjectifs qualificatifs il ne reste dans la langue que des vestiges (il est indéniable qu'il s'agit de vestiges d'une formation antérieure et non de l'éclosion de la catégorie des adjectifs qualificatifs). Mais autre chose est un mot abstrait, autre chose un terme technique, spécialisé; et ici la confusion est fréquente dans la mentalité des Européens en Afrique. Où nous sommes pleinement d'accord avec l'auteur c'est quand il affirme que l'Européen exagère facilement le besoin de termes abstraits. Nous aimerions même renchérir en disant qu'il serait bon (même en Europe) de freiner un peu notre tendance au rationalisme et au conceptualisme: Descartes est mort depuis assez longtemps . . .[1]

Le manque de termes propres dans la langue indigène oblige le missionnaire à les introduire soit en les empruntant à une langue étrangère, soit en partant d'une base autochtone. C'est à ce dernier moyen que vont les préférences de l'auteur, qui en décrit sommairement les procédées, tels que les expose la sémantique[2]. Parmi les adversaires se trouvent non seulement les Européanistes mais encore une catégorie importante d'indigènes. Mais l'histoire montre comment à un stade plus avancé la vapeur est souvent renversée et comment des mots européens qu'on croyait fermement ancrés ont été évincés par des termes indigènes anciens ou nouvellement forgés.

*

Toute cette partie de l'ouvrage est extrêmement pratique. Les diverses positions sont finement analysées, les solutions sont données avec les objections. Pour chacune les difficultés et les dangers ont indiqués. Même l'adoption de mots européens n'exclut pas les ambiguïtés; la facilité de cette solution n'est souvent qu'apparente et cache bien des traquenards. On ne croirait pas aisément que dans certaines langues des termes si «clairs», si éloignés de l'Afrique comme «communio, batiza, missa, manna» pourraient prêter à équivoque à tel point qu'il a fallu les écarter ou les transformer grandement!

Cette équivoque se trouve encore plus aisément dans les termes indigènes, soit par l'équivocité réelle du mot, soit à cause de son sens fondamental, soit à cause d'une certaine similitude avec d'autres mots. Et ici l'auteur attire l'attention aux dangers propres provenant de la phonologie ou de la

1 Cfr. Bulletin des Séances de l'Institut Royal Colonial Belge, XXI, 1950, p. 324 et suiv.
2 Cfr. o. c. p. 328.

tonologie de la langue. Seulement, la difficulté ne se trouve pas dans la langue, mais en nous-mêmes! Il ne semble donc pas qu'il y a là un motif pour préférer le recours aux langues européennes, mais uniquement un stimulant pour bien apprendre la langue et pour nous familiariser avec sa phonétique et sa tonétique. Si la chose est nécessaire pour tout missionnaire qui désire vraiment s'adapter et se mettre totalement au service de l'indigène, elle est doublement indispensable pour ceux qui ont à s'occuper de la terminologie religieuse.

L'auteur attire encore l'attention sur les incidences psychologiques de la solution adoptée. La connotation émotionnelle joue un grand rôle. Les termes européens n'en comportent point, et ce fait incline plus d'un à les préférer. Mais l'expérience prouve que le terme étranger est parfois contaminé, accaparé par l'ancienne signification, de sorte que le but visé est manqué. Et alors où est l'avantage du terme européen?

Autre inconvénient du terme européen: il laisse subsister le terme autochtone avec sa signification païenne. Ce mot, au contraire d'être christianisé, continue d'agir sur l'esprit et le cœur des chrétiens d'autant plus vigoureusement qu'il est chargé d'émotions et de réminiscences. Cette coexistence peut donner naissance aussi à des hérésies souvent subtiles et d'autant plus dangereuses que le missionnaire loin de s'en apercevoir pense par l'introduction d'un mot pimpant neuf en avoir écarté tout danger. Notre propre expérience à montré quelles croyances fausses les chrétiens indigènes peuvent cultiver ainsi à notre insu, mais de pleine bonne foi, convaincus que c'est nous qui les leur avons enseignées!!

Il est aussi important de rattacher, autant que possible, la nouvelle doctrine aux anciennes conceptions. «Ce qui importe ce n'est pas d'avoir de nouveaux termes, mais de nouvelles conceptions édifiées organiquement.» Ce souci d'adaptation se trouve à la base de tout le livre et en est comme le leitmotiv. Et pour le P. Bühlmann il ne s'agit pas d'une simple méthode d'apostolat. C'est une prise de position principielle: «Ainsi que chaque homme, tout peuple reflète dans sa manière caractéristique et individuelle la puissance créatrice de Dieu et il a le droit, voir le devoir (c'est nous qui soulignons) de conserver ce caractère propre, ses traits propres, pour autant qu'ils ne s'opposent pas à l'image du Christ». Et après avoir cité dans ce sens un texte de l'encyclique Summi Pontificatus de notre St Père Pie XII, il revendique le droit pour les tribus les plus humbles, de se voir épargner la schizophrénie culturelle. Ces sages et nobles paroles que n'ont-elles pas été mises en pratique plus fréquemment!!

L'auteur se garde cependant de tout extrémisme et admet l'emprunt direct aux langues européennes lorsque c'est nécessaire. Il demande alors seulement que la transcription soit conforme à la phonétique autochtone. Il s'élève avec raison contre l'illogicité de ceux qui veulent conserver à ces mots d'emprunt l'orthographe européenne.

*

Le recours à de nouveaux termes en partant des données indigènes est exposé longuement et d'une façon vraiment pratique pour les profanes de la linguistique.

Dans la formation de nouveaux termes l'auteur distingue divers procédés: la ressuscitation de mots éteints ou archaïques, la formation de mots composés ou de locutions descriptives, la dérivation au sens restreint pour laquelle la richesse en affixes des langues bantous constitue une mine inépuisable. Il y a donc des possibilités pratiquement illimitées comme dans les langues européennes. Les métaphores surtout présentent un champ immense. De fait, dit l'auteur, tous les termes traduisant des réalités spirituelles et surnaturelles

sont des métaphores, puisque nos concepts et donc nos termes sont analogiques.

Le premier procédé suppose une connaissance approfondie de la langue. Nous voudrions ajouter que si (comme il est évident) les mots archaïques ne sont guère appréciés par la jeunesse actuelle, il est aussi naturel (l'histoire le prouve) qu'une génération future jugera différemment; gagnée par l'amour de la patrie et de la langue maternelle elle sera reconnaissante aux missionnaires qui auront conservé les mots tombés en désuétude.

Il est vrai que certains craignent des mots anciens, archaïques, qui leur semblent dégager une impression de vieillesse, d'inadaptation au temps présent, d'anachronisme ridicule. Ce jugement est légitime pour ce qui concerne certaines expressions, des formes grammaticales, des constructions. Mais il ne nous parait pas exact à l'égard des mots. Il existe certains termes qu'on gagne à éviter; ce sont en général des mots d'origine étrangère. Les mots réellement autochtones, quoique vieillis, peuvent aisément être ressuscités. Et cela spécialement dans la terminologie religieuse. Dans toutes les religions la terminologie comprend un pourcentage important de mots archaïques; cela facilite la vénération; la langue religieuse se sépare ainsi un peu du langage profane et le peuple apprécie cette position. Si la religion doit faire partie intégrante de la vie de l'individu et de la société, elle est cependant un élément à part, particulièrement respectable et, dans le cas de la religion chrétienne, surnaturel; et ce caractère spécial de la religion ne perd rien à se refléter dans un langage spécial.

La formation de nouveaux mots par composition est souvent intéressante. Elle peut cependant avoir l'inconvénient de produire des mots trop longs. A plus d'un endroit le P. Bühlmann s'élève contre ce défaut, notamment là où il traite de l'emprunt à des langues européennes. L'horreur qu'inspire aux Bantous les combinaisons de plusieurs consonnes fait interposer des voyelles; si l'on veut conserver toutes les consonnes européennes, les mots atteignent parfois une longueur démesurée. Il convient alors d'abréger, tout en respectant d'un côté le génie de la phonétique indigène et de l'autre la ressemblance avec l'original. Nous préférons, ainsi, s a s e n d o non seulement à s a s e r d o t i (la combinaison r d étant impossible dans la plupart des langues africaines) mais aussi à s a s e l e d o t i, trop long. Proposez à vos indignèes un mot comme «sacerdos» et tâchez de transcrire phonétiquement ce qu'ils en feront. La longueur démesurée est un défaut qu'on est susceptible de rencontrer également dans les néologismes par composition, et encore davantage dans les périphrases descriptives, qui sont en réalité des phrases (pareilles circonlocutions peuvent être très intéressantes et utiles; elles ont surtout une valeur comme éléments de style, mais elles ne nous paraissent guère heureuses comme termes servant de définition ou de désignation, où il s'agit avant tout d'être court, net, précis, et où l'expression complète du concept est un élément accessoire).

La dérivation proprement dite, au moyen d'affixes, par réduplication, etc. est autrement intéressante. C'est d'ailleurs ce procédé qui est mis le plus abondamment à contribution, non seulement dans ce domaine spécial, mais encore en général dans la formation de la terminologie courante ou spécialisée. Et ici les langues bantoues sont extêmement intéressantes pour le missionnaire. Leur système très développé de préfixes et de suffixes permet l'éclosion de nombreux néologismes, tandis que les règles sémantiques sont universelles [3]. Où nous ne pouvons plus suivre le P. Bühlmann c'est quand ils dit que puisque les onomatopées sont avant tout des imitations de bruits (idéophones) ou du

[3] Appliquant ces règles telles qu'elles sont exposées dans Carnoy: La Science du Mot, Louvain, 1927, nous les avons trouvées applicables complètement au lomongo.

moins expriment une impression plutôt qu'une réalité objective, elles ne conviennent pas bien pour la formation de termes abstraits. Pour notre part, nous préférons nous ranger à l'avis du P. Bittremieux [4] qui estime que cette catégorie contient encore une grande quantité de mots qui expriment des qualités et des manières objectives, matérielles ou spirituelles, et, conséquemment, que les langues bantoues possèdent là une mine très riche pour la formation de termes tant pour la religion que pour les besoins introduits par la civilisation occidentale. Nous estimons donc très regrettable que cette catégorie de mots est tant dépréciée.

Qu'on cesse de se laisser induire en erreur par leur petitesse ou par le nom dont on les a affublées. Leur étude approfondie montrera qu'il s'agit de mots aussi réels et aussi intéressants que les autres catégories. Et qu'on ne pense pas que ces mots n'en valent pas la peine, parce qu'ils n'ont pas leur équivalent en nos langues européennes sinon presque exclusivement en tant qu'il s'agit d'imitations. Qu'on ne se laisse pas rebuter par leur ressemblance avec certaines expressions du langage infantile. Même si cela était vrai (ce qu'il faudrait commencer par prouver) il y a cette différence que les expressions infantiles sont un essai d'imitation de la langue des adultes, tandis que les onomatopées des langues africaines forment une catégorie normale, régulière, très usitée, du langage des adultes. Pour la dérivation on peut souvent recourir à un verbe ou un substantif exprimant la même idée que telle onomatopée. Mais il existe également des onomatopées auxquelles ne correspond aucun verbe ou substantif. Puisqu'il s'agit là de mots irremplaçables il serait regrettable de les écarter à priori. Et très souvent ces mots expriment des nuances particulièrement fines et des concepts fort utiles pour la formation d'une terminologie scientifique, comme nous en avons fait nous-même l'expérience [5]. Mais nous avouons qu'il faut non seulement une certaine hardiesse d'esprit, mais en outre un certain courage pour aller à l'encontre du courant général et affronter le dédain d'autrui . . .

Relevons encore un dernier point. Le P. Walbert conseille de nous adapter à certaines expressions métaphoriques et d'éviter dans nos traductions de suivre trop servilement le texte original. Conseil sage, mais combien difficile à suivre, surtout dans les traductions de l'Ecriture Sainte où nous sommes obligés de respecter la parole divine jusque dans sa forme. De toute façon nous ne devons pas reprendre pour le compte de nos indigènes les métaphores hébraïques. Si pour les Hébreux le siège des sentiments se trouve dans les reins et pour les Grecs dans les entrailles, tandis que les Européens modernes le situent dans le cœur, cela ne veut pas dire que nous devions imposer ces représentations aux peuples qui le placent, comme les Latins et de nombreux primitifs, dans le foie ou, comme d'autres, dans l'estomac. Je pense qu'en général on est bien d'accord là-dessus, mais il aurait été très instructif si l'auteur avait élaboré un peu plus longuement ce paragraphe et avait risqué une application à une dévotion comme celle du S. Cœur.

Le P. Bühlmann fait très bien remarquer les graves difficultés du problème, la complexité des situations, l'effort imposé aux missionnaires. Il ne faut donc nullement s'étonner des nombreuses et graves erreurs commises. Celui qui s'en offusquerait montrerait par là ne rien comprendre à la question. Mais il serait aussi erroné de conclure à l'inertie. Au contraire on doit continuer d'étudier la langue en apportant à la question de la terminologie, et de la traduction en général, une attention et une sagacité accrues. Qu'on avance sans scrupules, mais aussi avec grande prudence. Il ne faut pas craindre

---

[4] Cfr. Congo, 1925, II, p. 748, et 1926, I, p. 771.

[5] Cfr. Bulletin des Séances de l'Institut Royal Colonial Belge, XXI, 1950, p. 336.

des corrections et des revisions fréquentes, sinon on risque de se voir figer des termes et des traductions grandement défectueuses, comme l'exemple cité de la traduction des Saintes Ecritures par St Jérôme; sa troisième version, de loin la meilleure, n'a pu évincer la deuxième parfois incompréhensible qui nous est restée jusqu'à ces dernières années. Des cas analogues (si maximis licet comparare minima) ne sont plus rares dans les missions et les écoles d'Afrique.

*

La deuxième partie de l'ouvrage expose les faits et passe en revue les plus importants termes religieux en swahili et subsidiairement, dans les autres langue bantoues au sujet desquels l'auteur a pu obtenir des renseignements. Cette partie aussi est extrêmement instructive. Des indications pratiques très précieuses peuvent y être puisées par ceux qui cherchent de nouveaux termes chrétiens.

Nous voudrions dans les lignes qui suivent proposer quelques réflexions qui nous ont été suggérées par la lecture et compléter ci et là par notre expérience personnelle.

Partout nous découvrons un nom indigène pour Dieu. La difficulté qui se présente ici est de savoir si ce nom désigne réellement le Créateur, Maître de la vie et de la mort, et non pas quelque esprit inférieur, un génie ou un ancêtre déifié. Le long exposé de l'auteur est très intéressant, mais ne touche que de très loin à la question. Ce qui importe de savoir est la pensée des indigènes; mais il n'y faut point chercher une définition philosophique, pas plus qu'il ne faut en Europe chercher un exposé de théologie catholique auprès de la servante du curé. Une idée générale, rudimentaire suffit. Elle peut être erronée, mais il faut qu'il s'agisse du Créateur, de l'Être suprême. Les anthropomorphismes, voire certaines contradictions ne doivent pas dérouter. L'existence de deux noms très différents n'est pas une objection à retenir: il peut s'agir de termes issus de dialectes différents, de noms employés par deux populations hypothétiques dont la fusion aurait donné naissance au peuple actuel, hypothèse qui s'est vérifiée dans une large mesure en Afrique. Ainsi l'exemple donné par l'auteur pour Mulungu-Muungu-Mungu et Kiumbe-Mumbi. Ainsi les noms Nkundo: Njakomba et Mbombiándá (composé lui-même de deux mots: Mbomba et Ianda-Ibanda) qui désignent tous les deux le même Dieu.

L'étymologie de ces noms est très intéressante à rechercher, mais pour notre part nous ne pensons pas qu'elle puisse résoudre le problème. Connaître le sens ancien du terme et suivre son évolution est l'objet d'une étude très intéressante, mais ce qui importe ici est de savoir le sens actuel. Il est périlleux de mêler l'étymologie et l'étude des conceptions d'un peuple. Que le mot Deus signifie originellement: brillant ou lumineux, que tel nom divin dans telle langue pointe vers le ciel ou s'applique également au soleil dans une langue-sœur, ne nous explique pas ce que les membres actuels de telle tribu entendent par ce mot. Le latin Spiritus veut dire; vent, mais il n'en faut pas déduire que Spiritus Sanctus désigne un vent surnaturel. De ce que presbyter signifie étymologiquement vieux, on ne peut conclure que le prêtre dans la religion catholique n'est qu'un membre ancien de la communauté. Ces termes sont aussi bien que les mots ordinaires soumis aux lois des changements phonétiques et sémantiques. Molimo (ou telle forme du même mot: muzimo, bolimo, etc.) peut signifier dans la langue A: esprit, dans la langue B: mâne, dans la langue C: génie, et en D: Dieu.

Ajoutons ici quelques remarques d'ordre général. D'abord, avant de nous lancer dans l'étymologie africaine, commençons par chercher les règles qui

régissent les changements phonétiques et tonétiques. Si des essais ont déjà été tentés pour l'investigation des racines primitives bantoues (Urbantu), l'étude comparative des langues et des dialectes est encore à son premier début et la comparaison tonétique a à peine été entamée[6]. Ces études préliminaires sont indispensables pour nous permettre de sortir de l'étymologie populaire, la seule cultivée jusqu'ici en Afrique.

Ensuite quand on fait de l'étymologie, il ne suffit pas de chercher dans une ou deux langues. Il se peut très bien que la langue actuelle n'offre aucune clé et il ne serait nullement étonnant que pour des mots comme le nom de la divinité l'explication (si elle se trouve un jour) viendra de qui sait quelle langue fort distante dans l'espace et dans l'apparentement. Il n'est pas pour autant nécessaire de remonter jusqu'à Sumer ou l'Egypte (quoique pareilles hypothèses ne soient pas à rejeter à priori) mais il faut généralement regarder bien au-delà des frontières de sa propre langue.

Remarques de détail: Nzambi est le nom Kongo pour Dieu. C'est à cette langue qu'il a été emprunté par les missionnaires employant le Ngala. Les Bangala proprement dits emploient Njakomba comme leurs voisons les Nkundó. Ce Njakomba ne peut être, selon nous, mis en relation étymologique avec Nzambi, Nzambe, Nyambe, etc. Mais nous avouons que l'étymologie en reste mystérieuse, aussi bien que celle du mot Mbombiándá.

Le P. Bühlmann passe en revue les divers attributs divins pour lesquels on cherche des termes adéquats dans les langues indigènes. L'éternité a été rendue par des mots signifiant: très ancien, qui dure, persistant ou par des dérivés d'adverbes signifiant: toujours. L'auteur signale de rares mots avec le sens d'éternel. Le mot Nkundó bosékó n'est par dérivé par nous du verbe sékwa: il existait déjà dans la langue. Le radical signifie: durer toujours, et convient parfaitement à éternel, éternité, etc. Le mot lobiko cité pour le Ngala signifie: vie . . . Anciennement, dans les textes Nkundó, on trouvait pour éternel eleko, signifiant: époque!! Que les mots seko, boseko aient été ignorés confirme encore une fois ce que nous avons dit plus haut à la suite de notre auteur: combien facilement nous échappent des termes pourtant existants et même employés fréquemment dans le peuple; car ces mots s'entendent journellement dans la bouche de tout le monde!

Il n'est pas nécessaire, répétons-le encore, que le terme corresponde adéquatement à la signification chrétienne. Cette correspondance ne s'établira que lorsque par l'usage prolongé le mot indigène se sera rempli de la conception surnaturelle. A cet égard l'auteur remarque fort à propos (nous aurions même aimé qu'il le rappelât plus fréquemment) que nos termes européens n'étaient pas tous à l'origine bien adéquats . . . un mot p. e. comme aeternus, eeuwig, etc. signifiaient bien autre chose qu'éternel, puisqu'ils étaient directement dérivés de aevum, aioon, et signifiaient un temps limité.

Pour la toute-puissance divine l'auteur ne cite que le Swahili où l'on emploie mwenyezi = le possesseur de la force. Comment se rend l'adjectif correspondant n'est pas expliqué. Le terme cité a son pendant dans toutes les langues bantoues. Nous doutons cependant qu'il se couvre avec l'expression européenne. Nous y voyons plutôt un superlatif: très puissant. En Nkundo nous avons formé un substantif assez hardi, à la façon de l'européen: tout-puissant, almachtig, omnipotens. Ce néologisme a été suggéré par la langue même.

Un mot pour miséricorde ne sera pas difficile à trouver, car ce sentiment de pitié est commun parmi les Noirs.

---

6 Cfr. J. Greenberg, dans Word, IV, 196, 1948, et G. Hulstaert, dans Anthropos, XXIX, 399 ss., 1934.

Pour la providence cela n'est plus si simple. Presque dans toutes les études sur ce sujet on peut lire que, pour les Noirs, Dieu est si élevé au-dessus du monde et des hommes (qu'il a pourtant créés) qu'il ne s'y intéresse pas et, par conséquent, il n'est nullement considéré comme providence. Les quelques rares exceptions signalées semblent plutôt confirmer qu'infirmer la règle[7]. Nous voudrions cependant faire remarquer que l'épithète de Père est assez fréquemment appliquée à Dieu. Ce qui nous semble impliquer l'idée de providence ... paternelle. Que cette providence n'est pas toujours conçue comme agissant journellement dans tous les détails de la vie, qui s'en étonnerait? Pareille confiance en Dieu est-elle si commune parmi les chrétiens? Et le fait que les Noirs recourent facilement aux esprits, aux génies, aux mânes, aux ancêtres ne prouve rien à cet égard, pas plus - qu'on me passe la comparaison inadéquate - que les prières des chrétiens à la Sainte Vierge et aux Saints ne diminuent leur foi et leur confiance en Dieu.

Chez les Mongo on cite pour providence le mot bofilo qui avait jadis été employé pour la toute-puissance. De fait bofilo a toujours le sens de pouvoir miraculeux, extraordinaire (mpambá signifiant simplement force, puissance). Dans notre vicariat nous avons choisi pour providence le mot ikótela dont le sens propre est prévoyance et qui convient donc très bien, d'autant plus qu'étymologiquement il renferme l'idée de régler, d'organiser d'avance; il est donc nettement plus exact que «providence».

Pour Trinité les nombreuses langues ont donné au mot pour ‚trois' le préfixe de la classe des noms abstraits; on a ainsi obtenu une transposition littérale du mot latin. En Mongo-Nkundó, en Ngombe et en Ngandó on a formé un mot composé de «un» et de «trois», comme le néerlandais «Drieëenheid»; on lui a donné le préfixe e, fréquemment employé pour la transformation de noms de qualités en noms de personnes.

Pour Dieu le Père la plupart des langues bantoues emploient le mot indigène, bien que le sens en soit bien plus étendu qu'en nos langues européennes; ce qui à notre avis ne doit pas nous arrêter. Il me parait d'autre part indiqué de nous conformer au génie de la langue et d'employer, si elles existent, les diverses formes pour «père» selon la personne qui parle: père en général, ton père, mon (notre) père. C'est ainsi que nous faisons en Nkundó après avoir longtemps employé uniquement la forme «vocative»: mon père. Dans le signe de la croix nous employons donc isé = père, en général, mais dans la prière dominicale: fafá = notre père.

Pour le Fils il ne parait jamais y avoir eu d'embarras. Le cas du Saint Esprit est très compliqué. Il l'a d'ailleurs été également dans les langues européennes. Dans les langues hébraïques, grecque et latine, le nom appliqué à la Troisième Personne de la Trinité est le mot désignant: vent, et par dérivation: haleine. Le swahili a introduit le mot arabe pour vent. Ce même mot signifie encore: âme, vie, cœur, gorge, caractère ... ce qui ne simplifie nullement l'issue et est plutôt un gros inconvénient.

Dans d'autres langues on a pris un des mots indigènes signifiant: vent, haleine, cœur, ou âme. Que ce choix n'est pas toujours heureux ne saurait faire de doute. Aussi comprend-on que dans nombre de langues les missionnaires ont préféré adopter le mot latin Spiritus, plus ou moins adapté à la phonétique indigène. En général cette adaptation s'arrête à mi-chemin, conservant des impossibilités comme la combinaison SP!

---

[7] Cfr. Revue du Clergé africain, VI, p. 245, 1951. La bibliographie y indiquée montre cependant une grave lacune: elle ne mentionne même pas les études importantes du P. R. Van Caeneghem, dans Aequatoria, VII, p. 28, 1944, et X, p. 4, 1947.

Le mot «personne» (excellent exemple historique d'un terme matériel s'adaptant à des réalités philosophiques et surnaturelles, puisque de «masque de théâtre» il est parvenu à signifier les personnes divines) a été emprunté par la plupart des langues, avec une accomodation phonétique plus ou moins complète. Quelques langues ont admis des expressions comme: les trois «moi», les trois «possesseurs» (Bena), le trois «indépendants» (d'un verbe signifiant: être indépendant), eux trois (Ngala de Léopoldville), les trois «membres» (bakwa, correspondant au Mongo bosí), le trois «hommes» = vantu, etc., ce mot étant pris dans son sens plus général de «personne» (à noter cependant que ce mot bantou a même le sens encore plus général de «être»). Comme on le voit, à part peut-être le mot désignant l'indépendance, aucun des termes proposés ne satisfait. Nous ajouterions même que les mots bena et bakwa ne sont jamais employés isolément sans substantif déterminé; tels quels ils sont donc grammaticalement fautifs. Il semble donc qu'ici le mot latin a beaucoup de chanches de se stabiliser, quoique les langues bantoues soient capables de forger un terme bien plus approprié que ne l'était le latin. La difficulté est de connaître les langues indigènes d'une façon plus approfondie qu'on ne les connait actuellement et de posséder dans cette matière plus de hardiesse jointe à une indépendance vis-à-vis de l'Européen, de sa langue et de sa culture telle qu'elle nous parait désormais extrêmement difficile.

«Nature» est parfois traduit par un mot dérivé, au moyen d'un préfixe, du nom de Dieu, et signifiant donc: divinité. Ce qui ne rend pas l'idée. On ne devrait d'ailleurs pas oublier qu'un mot comme «nature» est indispensable dans l'évolution présente p. ex. dans l'enseignement, les sciences. Ailleurs on a formé un locatif de l'infinitif de la copule «être»: solution ingénieuse, mais, semble-t-il- cherché un peu loin. . . . Ce même mot devrait d'ailleurs rendre également: substance, essence. . . . En Ganda on distingue: un mot pour la nature visible pour laquelle a été forgé un mot devant signifier «création» au sens passif; pour la nature-être-substance on emploie un terme signifiant: coquille. . . . En Mongo-Nkundó on a pris le mot boótswá qui signifie: nature, ou caractère naturel, inné. C'est (contrairement à ce que note notre auteur) un terme ancien, non formé par les Européens et bien connu des indigènes. Ce mot ne se couvre pas parfaitement avec la notion philosophique, mais convient merveilleusement bien et est d'autant plus précieux qu'il présente la même étymologie que le latin «natura».

L'auteur ne cite aucun essai pour traduire surnature(l). Pareille information paraitrait pourtant intéressante à plus d'un missionnaire. Pour le Móngo nous avons proposé mpéndoótswá, mais ce terme n'est pas encore entré dans l'usage courant même parmi les missionnaires. Cependant il n'est pas trop long; il est conforme aux règles et au génie de la langue; enfin, il rend bien le concept à exprimer. Il est en effet composé du verbe fénda = surpasser, et de boótswá = nature. Peut-être serait-il plus exact de dire mpéndeloótswá, mais nous avons craint d'allonger le terme sans nécessité.

Pour la création, le terme qui s'offre tout spontanément est le mot correspondant à «former», comme on forme un pot avec de la terre glaise, ou à «faire», «fabriquer» et pareils. Le radical très répandu «panga», vanga, etc., a été largement mis à contribution. En Móngo-Nkundó et Ngombe on a longtemps (et jusqu'à nos jours dans certaines missions) employé le radical ema qui signifie fabriquer. Dans notre vicariat ce mot a depuis longtemps été remplacé par le radical -ánga et ses dérivés. Notons que ce radical, en Móngo, ne signifie pas: fabriquer, faire, mais: projeter, faire un projet, un dessein, ou dresser un plan. Le terme est donc nettement plus abstrait et spirituel que les mots kela = faire, ou ema = fabriquer (dans cette région les missionnaires n'ont jamais songé à employer le verbe kenga =

former comme un potier, ni bómba = travailler l'argile, ni nyoma = pétrir). Ce n'est cependant pas cette qualité qui a été cause du remplacement, mais la constatation (étrangement tardive, il est vrai . . .) que les indigènes, en parlant du Créateur et de la création, emploient exclusivement ce verbe et ses dérivés!

Dans quelques langues on a forgé un causatif du verbe «être» dont ensuite on a dérivé divers substantifs. Ce procédé est très utile philosophiquement, remarque le P. Bühlmann, mais il ajoute, avec raison selon nous, qu'il n'est peut-être pas très psychologique ni conforme au génie de la langue.

Très rares sont les langues qui pour «âme» ont emprunté un mot européen. Pratiquement toutes ont puisé dans la langue indigène et ont pris le mot se rapprochant le plus de notre concept, qu'il désigne le cœur, l'haleine, la vie ou l'ombre, l'esprit qui à la mort quitte le corps. Quelles que soient les conceptions des indigènes sur la nature de cet élément qui anime le corps et le quitte à la mort, quelles que soient les parties que plusieurs tribus y distinguent, il s'agit bien du principe de la vie, de ce que nous nommons: âme. En tout cas, en Móngo nous avons pris le mot elímo qui correspond bien à ce concept (quel que soit d'ailleurs le sens qu'attachent à ce mot d'autres peuplades; cfr. ce que nous avons dit ci-dessus au sujet des changements de sens selon les langues).

Le mot «esprit» en général demande un correspondant indigène, puisque les catéchismes enseignent que Dieu et les anges sont des esprits. L'auteur ne nous renseigne pas sur la traduction donnée à ce terme dans les diverses langues, sinon en tant qu'il est appliqué au St Esprit. Mais est-il nécessaire qu'un même mot soit employé pour la troisième personne de la Ste Trinité et pour un être qu'on désigne par le mot esprit, c'est-à-dire un être non-matériel? Dans le vicariat de Coquilhatville, tandis que pour le St Esprit a été conservée la transformation du terme latin, un mot purement indigène a été adopté pour rendre ce que nous entendons par «esprit». Ce mot, elímá, paraît très bien convenir. En effet, si dans la vie journalière on l'entend surtout appliqué aux génies terrestres ou aquatiques dont le Móngo peuple tout son pays, cependant il désigne aussi des personnes et des objets extraordinaires ou mystérieux, des «génies» au sens étendu, voire il sert parfois d'épithète à Dieu, comme étant le maître et le principal de tous les bilímá. De toute façon ce mot est nettement supérieur au terme employé anciennement (bokáli) par lequel on apprenait aux catéchumènes que Dieu et les anges seraient des âmes de défunts; ce qui n'était guère propre à stimuler la dévotion parmi un peuple qui a plutôt une peur superstitieuse à ce sujet!

Pour la traduction de «ange», les missionnaires se sont en général décidés pour le mot étranger, sous une forme plus ou moins adaptée au génie de langue. En Mongo, angelu a complètement obtenu droit de cité; spontanément les indigènes l'ont placé dans la classe qui convient à sa structure, donc avec pluriel en bi- ce qui est très bien approprie, cette classe contenant un nombre important de noms désignant des êtres vivants et, notamment, le mot elímá mentionné ci-dessus. Cette particularité est intéressante à relever spécialement. Les premier missionnaires avaient réservé à ce mot, le préfixe pluriel des personnes» (ce qui semble être une tendance très répandue en Afrique). Si les écoliers et les jeunes chrétiens des postes de missions ont docilement accepté cette formation, il n'en était pas de même des chrétiens brousse, et surtout des vieux qui se sont mis en règle avec la grammaire en plaçant le mot dans sa classe normale. Ce que les textes plus récents ont entériné. Seulement dans la bouche des purs indigènes le mot sonne comme angulu, plus conforme au vocalisme de la langue, mais cette transformation n'a pas été acceptée dans les textes de la mission.

De leur côté les missions protestantes de cette région ont adopté le mot Mongo ekímá = messager: il s'agit donc d'une traduction littérale du mot grec en lui conservant son sens le plus général.

«Ange gardien» est souvent traduit littéralement. Certaines populations n'ont pas attendu les missionnaires chrétiens pour croire à l'existence de ces bienheureux esprits envoyés par le Père Céleste auprès de chacun de nous. On ignore si les missionnaires ont tiré parti de la terminologie ancestrale à leur sujet. En tout cas, en Móngo on a, comme ailleurs, traduit tout simplement: angelu ea wesanyi = ange gardien, custos.

Comme notre notion de diable était inconnue en Afrique on n'y trouve pas de terme exact pour désigner l'ennemi de Dieu et des hommes. Mais comme on connait des esprits courroucés qui s'attaquent à l'homme, le harassent, le hantent, le possèdent, quelques langues emploient le terme correspondant à: mauvais esprit. La plupart ont adopté une transformation de diabolus ou de shetan. En Móngo et Ngála (maintenant aussi en Duma du Gabon) on a pris le mot boloki, moloki, mulohi désignant le sorcier au sens restreint du mot, le malfaiteur, dont la nature est de nuire et de tuer. Si ce mot ne correspond pas exactement à ce que nous entendons par diable, il en exprime en tout cas un des caractères essentiels, qui, en outre, a une valeur psychologique indiscutable. Ce terme qui implique la volonté mauvaise essentielle, la malignité, la haine de tout bien est certainement propre à transporter sur le diable la détestation comme l'effroi et la haine qu'inspirent à tout Africain la pensée et le nom du sorcier.

Pour «péché» le Swahili a adopté le mot arabe et pour «pécher» un mot indigène signifiant: errer, faire erreur, s'égarer, enfreindre, offenser; donc un mot très vague. . . . L'auteur note que le latin «peccare» a dû lui aussi parcourir un très long chemin depuis: «se tromper, faire erreur, trébucher», ou le grec «hamartanein» depuis: «manquer au tir, se tromper». Plusieurs langues bantoues ont simplement emprunté le mot latin «pekato» ou analogue. A côté de ce mot, nous avons chez les Móngo adopté le mot autochtone: -sóka pour pécher et bosóki pour pécheur. Ce mot signifie originairement: offenser; il est donc transitif. Ce mot a remplacé -túmola qui signifie: vexer, courroucer.

Dans de nombreuses langues on a simplement pris le mot signifiant: mauvais, mal; on reste ainsi souverainement dans le vague. Ailleurs on a recouru à des mots signifiant: offense ou révolte ou impureté ou encore: la transgression d'un interdit, comme en Mbundu et en Kongo, d'où le mot «masumu» a été emprunté pour les textes Ngála (il n'est donc pas tout à fait exact de citer ce cas comme un exemple du remplacement d'un mot introduit par un mot autochtone).

Pour «péché mortel» on a partout traduit littéralement: péché de mort ou péché tuant; parfois; grand péché (expression moins heureuse). Péché «véniel» est traduit par: péché léger, ou petit, ou d'omission, ou l'affaiblissement, etc. À remarquer qu'en Nkundó, pekáto éa botekú = péché d'affaiblissement, contient une faute grammaticale puisque botekú signifie l'affaiblissement statique, non actif, transitif; mais le terme semble maintenant passé définitivement dans la langue; sans doute par antithèse avec pekato éa iwá: péché de mort, qui est grammaticalement correct.

Péché originel n'était difficile ni à enseigner ni à traduire. On le nomma soit péché d'origine, de base, de source, soit péché d'héritage, soit péché de naissance.

Pour le nom Notre Seigneur il a été facile d'adapter phonétiquement Jésus-Christ. Généralement les missionnaires sont partis de leur propre langue maternelle ou de la langue de la puissance colonisatrice. L'adaptation

a rarement été logique et conséquente. On aurait pu aussi tenir mieux compte des transformations subies dans les langues européennes modernes et retourner plutôt aux sources latines, grecques ou hébraïques. Ainsi, pourquoi écrire Yezu dans une langue qui ne possède point de sifflante sonore (Z), alors que le Saint Nom du Sauveur en grec comme en hébreu se prononçait avec la sourde S (Sigma, Sin).

La traduction de «Incarnation» n'a pas été sans peine. On a cherché à rendre exactement: se faire homme, substantivement: le-se-faire-homme, mots passablement compliqués, il faut l'avouer, et peu propres à inciter à l'imitation. . . . Ailleurs on a cherché du côté de «devenir». Quand la langue permet la composition de substantifs comme les langues germaniques, on peut obtenir d'excellents termes comme le Móngo: likitonto: menswording.

«Miracle» a été traduit comme: montre, signe. La plupart des langues s'en tiennent au mot indigène signifiant: merveille, chose merveilleuse, étonnante, ou étonnement. A notre connaissance, seul le Móngo a adopté le mot autochtone désignant les miracles faits par des magiciens et dont le radical rappelle la transformation, le pouvoir transformateur ou pouvoir préternaturel.

La rédemption contient deux aspects: la libération et le rachat. Tous deux se trouvent exprimés dans les termes indigènes, parfois les deux sont employés dans une même langue. D'autres fois le terme est général: bienfaiteur, ou sauveur dans le sens de: rendant la vie. En Ngála on cite: -kosola (et ses dérivés); ce radical a plutôt la nuance de: échapper, faire échapper.

Pour «testament» l'auteur fait la remarque pertinente qu'il ne s'agit pas à proprement parler d'un testament, mais d'un contrat. C'est dans ce sens que le swahili a traduit par un mot qui signifie à la fois contrat et cadeau d'adieu (alors que dans d'autres langues ce sont là deux idées totalement différentes, rendues par des mots très différents aussi). En Móngo nous employons le mot elaka = rendez-vous, convention.

Le mot nkundó botéli = prophète était déjà employé pour des individus auxquels on attribuait le pouvoir de prédire l'avenir, mais il était peu employé. Le verbe -téla correspondant est aussi ancien pour «prédire». Si parfois comme le dit l'auteur, on a craint d'accepter le mot indigène, ce n'est généralement pas à cause de ce mot mais parce qu'il est indigène, païen; car devant les termes musulmans empruntés à l'arabe, donc non au paganisme ni aux langues nègres, les missionnaire n'ont pas fait montre d'autant d'hésitations. . . . Le mot «Ngála»: motali signifie simplement celui qui voit, le voyant, c'est un mot forgé actuellement.

Pour pape et évêque on a généralement pris les noms européens. Remarquons seulement que les Móngo ont spontanément raccourci le mot episikopu pour retenir simplement episi. Prêtre a été rendu ci et là par le mot indigène nganga ou analogue, parfois en y ajoutant comme déterminatif le nom de Dieu. Le Ngala a emprunté ce mot directement au Kongo. Ailleurs on a adapté un mot européen.

Pour «religion» on n'a nulle part encore trouvé un mot indigène, comme il ne se trouvait pas dans la langue de nos ancêtres européens; pareils termes ne se forment généralement que dans les hautes civilisations. Il serait cependant interessant qu'on le forge dans chaque langue et qu'on publie le procédé utilisé, en Afrique ou ailleurs, afin que d'autres prissent s'en inspirer.

Les 10 commandements avaient au début été rendus en Nkundó-Móngo par ntómo = commandements, ordres donnés. Plus tard on s'est aperçu que les indigènes, depuis l'époque la plus reculée, avaient désigné les préceptes de la morale naturelle (qui dans les grandes lignes correspondent au décalogue) par: bestsé bya Mbombiándá: ordres de Dieu. Le

mot bosísé signifie d'une façon plus générale: message, ordre transmis, et d'autre part, dans une application plus restreinte: l'ordre naturel, la nature intime d'un être (entendu: telle que Dieu l'a créée). Après cette découverte on ne pouvait mieux faire que de remplacer ntómo trop général par un terme qui pour l'indigène est spécifique, et qui implique en même temps que ce n'est pas un commandement transitoire, mais réellement l'ordre divin imposé par la création et qu'il est même dangereux d'enfreindre parce que équivalent à un bouleversement.

Par contre, les commandements de l'Église recevaient alors également un autre nom. Ntómo fut remplacé par beéko = lois, terme qu'on n'applique pas aux commandements de Dieu, mais seulement aux lois dictées par les humains; ce terme est ainsi plus exact que le français «commandements» puisque, effectivement, il s'agit de véritables lois de l'Eglise et non de simples préceptes.

Des difficultés toutes particulières semblent inhérentes à la traduction de mots exprimant: la sainteté, etc. Les termes employés à cet effet par l'hébreu, le grec ou le latin signifient: mis-à-part- effroi, sanctionné, défendu; le germanique insiste sur la force, la santé, le bonheur. Comme le remarque l'auteur, les difficultés ne sont donc pas limitées aux langues africaines, mais proviennent plutôt de l'idée à exprimer, on ne saurait assez insister sur ce fait.

En Afrique on trouvera donc des mots signifiant pur, défendu, mis-à-part, blanc. Dans quelques rares langues les missionnaires ont choisi un mot désignant la perfection. Dans cette catégorie se range le Nkundó boyéengwá. Ce mot, à distribution assez limitée, est appliqué aux personnes qui ne tombent pas sous les influences, règles, etc. magiques générales, qui donc sortent du commun des mortels, parce qu'elles possèdent certaines forces ou jouissent de certaines prérogatives qui les protègent contre les influences maléfiques; tels sont les jumeaux et leurs parents. Nous nous rapprochons donc du sens biblique, quoique chez les Nkundó le terme soit bien plus spécifique [8].

La relation avec le verbe yéngola n'est qu'un rapprochement post factum; le mot boyéngwá existait tel quel dans la langue; mais pour autant que portent nos connaissances linguistiques actuelles rien ne s'oppose à cette étymologie. Le verbe correspondant et signifiant «être parfait dans quelque chose, dans un état ou une connaissance p. ex.» n'est pas yéngola mais yéngwa. De cette forme intransitive nous avons dérivé, selon les règles, la forme transitive yéngola pour signifier: sanctifier, mais il aurait été préférable de prendre le causatif yéngweya, et donc de traduire grâce sanctifiante par ngalása ea njéngwéyá au lieu de ngalása ea njéngólá [9]. De toute façon ces mots sont devenus courants avec leur sens de saint, etc. [10].

Comme on le voit, en Nkundó on a pour grâce transposé le mot latin introduit au début sous sa forme inadaptée grasia (cfr. encore le lingála grasia au ngrasya!!); tandis que beaucoup de langues ont choisi le mot indigène pour don, bienfait ou bienfaisance. La grâce actuelle est dite grâce renforçante, affermissante ou grâce pour renforcer, raffermir.

Le mot adopté en Móngo pour vertu existait avant nous dans le sens

---

8 Le sens générique de la bible a été conservé par la mission protestante qui emploie le radical búl = à part, surtout dans l'onomatopée bulee.

9 Ceux qui ont informé le P. Bühlmann que le verbe yengola ne signifie pas: rendre parfait mais libérer ou excepter, l'ont induit en erreur. Exempter se rend par un mot phonétiquement identique mais tonétiquement différent (bas), tandis que libérer et délivrer se traduisent par de tout autres radicaux.

10 Nous tenons ici à souligner que l'introduction du mot latin sanctus n'a pas résolu les difficultés. Au Bas-Congo il a simplement été paganisé. Qu'on se rappelle ce qui a été dit dans le début de cet article.

de capacité, d'une aptitude spéciale pour un travail, un art, etc. Il est dérivé du verbe bonga qui a un sens très large, mais qui signifie surtout: pouvoir, être capable. Le substantif mentionné rappelle le causatif bongya = rendre capable. Il nous a donc semblé convenir au plus haut point pour notre concept théologique de «vertu». — Il est nettement préférable à des expressions - très répandues en Afrique - signifiant: bonne habitude, ou simplement: bonne conduite.

Pour croire et foi le Móngo a conservé les mots autochtones -imeja et jwimejo dont le sens est cependant plus large. Ils signifient, en effet, aussi: agréer, consentir, avouer (pour ce dernier il existe pourtant un mot spécifique). Ce qui indique que ces mots indigènes correspondent mieux au concept théologique que nos mots européens.

L'espérance est exprimée par un mot qui ressemble aux termes européens: elpis, spes, espoir, hoop, etc. qui n'incluent pas cette certitude propre à la vertu théologale. Il est donc normal que les langues africaines conservent le mot ancestral tout en le chargeant progressivement du sens surnaturel.

Il en est de même pour la charité. Car rares sont les langues qui, comme le grec, possèdent plus d'un radical pour cette idée. Généralement c'est un mot unique qui embrasse l'amour charnel ou passionnel et l'amour spirituel. En Nkundó nous avons adopté le verbe générique langa et ses dérivés; bien qu'il existe un substantif lióta qui exprime le sentiment spécial d'amour de bienveillance existant entre membres d'une même famille ou entre parents et enfants.

Pour les «actes» de vertus théologales nous avons après divers essais conservé le mot efojelo = extériorisation, expression. Les vertus sont alors rendues non par le substantif mais par le gérondif, excepté pour la charité.

Si pour «sacrements» on ne trouve nulle part un vrai mot indigène, par contre ce mot existe pour plusieurs sacrements. Même pour l'Eucharistie des mots sont en usage qui traduisent littéralement le terme grec. Malheureusement l'auteur ne nous dit pas les façons dont a été traduit notre terme «messe», mais il cite beaucoup de traductions des parties de la messe et des mots pour «sacrifice». A remarquer ici que les mots «Ngála» libonz a et bonzela signifient à proprement parler: cadeau de bienvenue; likabo, par contre: partage.

Le terme Nkundó pour examen de conscience: ndondotéma est formé de londa: suivre les traces, dépister. Cette formation est conforme au génie indigène, ce qu'on ne peut pas dire du terme forgé en Ngála [11].

Pour la déclaration des péchés nous employons le mot botato: confession, et le verbe: tata: confesser, avouer, qui est surtout employé dans la confessio parturientis.

La contrition est en Nkundó exprimé actuellement par le verbe réciproque -yakana = regretter d'avoir fait quelque chose, et le substantif eyakanelo, parfois remplacé par le gérondif njâkaná. La contrition parfaite et imparfaite sont rendues par: njakana ea lolango = contrition d'amour et njakana ea bofolu = contrition de peur. Pour le propos on a préféré à bokáno: projet, et lisangyá: propos, le terme lomikya et le verbe -mikya qui indiquent un propor très ferme, presque un serment! L'absolution est nommée: ntúngó ou etúngwelo plutôt que le terme plus propre lolímisa; tandis que «rémission» se rend par wimóli.

Enfin, la pénitence se dit etumbo, mot dialectal des riverains pour punition, le mot du dialecte des gens d'intérieur (esisoli) étant plutôt réservé à l'usage ordinaire. Cependant il convient de remarquer que etumbo

---

[11] Le P. Walbert constate que l'on n'a formé nulle part un mot pour conscience.

est employé aussi dans la vie ordinaire; il est pourtant souhaitable que chacun de ces mots soit réservé à l'une des deux sphères.

Extrême Onction est traduite littéralement en Nkundó: bosíngesúka. Quoique marqué d'une faute (la terminaison devrait être o) ce terme a obtenu tel quel droit de cité d'une façon incontestée. Ce mot ne provient pas, contrairement à ce qu'affirme le P. Bühlmann, du Ngombe; ce serait d'ailleurs historiquement et socialement anormal; c'est plutôt l'inverse qui est indiqué, si la formation Ngombe n'est pas autochtone.

Pour mariage on a, en général, conservé le terme indigène. Dans quelques langues, cependant, on a cru utile de distinguer le mariage chrétien du mariage sans plus. Ainsi au Congo où l'on rencontre (en Ngála, Nkundó, etc.) à tôté du mot autochtone liála (ou forme dialectale) un terme spécial pour le mariage religieux: bolongáni, forgé d'un radical signifiant raccorder, mettre en ordre. On peut poser la question si pareil dédoublement dans la terminologie est utile pour la saine compréhension de la doctrine chrétienne.

Le terme lora employé pour «ciel» dans les publications de Buta parait bien emprunté au Nkundó, comme le suppose le P. Walbert. Par contre kombelo du Kongo sera plutôt formé sur l'exemple du néerlandais vagevuur que sur l'allemand Fegefeuer .. . . En Nkundó on a traduit le latin en disant: tsa tswa mpétólá: feu purificateur.

Le P. Bühlmann ne parle point des limbes. En Nkundó on les désigne sous le nom de elembu. L'assonance pourrait suggérer la transposition du terme français. Il parait cependant que le mot est d'origine autochtone. En effet, il existe un mot elembu désignant la partie du toit dépassant les parois et l'espèce de véranda en terre battue qu'on trouve à toute case indigène. Seulement la tonalité ne correspond pas. On ne peut, d'autre part, pas supposer raisonnablement la source française; car le mot elembu existe si anciennenment que les indigènes le considèrent comme autochtone et, en outre, ce serait le seul cas d'un mot emprunté au français par les PP. Trappistes qui ont évangélisé cette région de 1895 à 1924. Reste donc la solution que les missionnaires ont pris le mot indigène mentionné; mais ils l'ont mal prononcé dans leur ignorance des tons et les natifs l'ont compris comme un mot nouvellement introduit à côté de tant d'autres.

Tout comme en beaucoup de langues le Nkundó a emprunté le mot latin pour la communion, mais en l'adaptant phonétiquement. Recevoir la communion se dit souvent: kola komunyo = prendre la communion, d'où le lingála: kula komunyo. Les textes cependant tâchent d'inculquer l'expression: amba komunyo = recevoir la communion. En général ces termes sont en usage aussi pour les autres sacrements, sans doute parce que les premiers missionnaires ne possédaient qu'un vocabulaire très restreint.

Ouvrons ici une parenthèse. Il y a parfois, en Nkundó (et sans doute aussi dans les autres langues africaines), une certaine différence entre l'orthographe du mot emprunté et la prononciation indigène. Et cela non seulement lorsque l'adaptation phonétique est très incomplète ou déficiente, comme eukaristia, padri, saserdo et autres combinaisons inconnues dans la langue indigène, mais encore lorsque l'adaptation sans être complète permet cependant une prononciation assez facile, comme batisimo en Nkundó où la combinaison ,ti', anormale, se remplace spontanément par tsi; voir lorsque l'adaptation est totale, comme dans le cas de komunyo. D'autres exemples connus en Nkundó sont: misa, sakalameto, sipilitu, ekelesia, etc. Dans la bouche des indigènes ces mots ont tendance à devenir: kominyo, mesa, sokolometo, filito, ekelesa.

Certaines de ces transformations spontanées proviennent de ce que l'adap-

tation faite par les missionnaires est réellement imparfaite. Ainsi la terminaison ekeles IA sonne mal à l'oreille nkundó; sakalameto, ne sonne pas aussi bien que sokolometo, cette dernière forme satisfaisant mieux le goût pour l'harmonie vocalique très prononcé chez les populations de cette région. De même eukaristia tend à devenir ekalesa, puisque non seulement ST est une hérésie phonétique, mais la terminaison IA tout en n'étant pas en soi condamnable ne convient cependant pas dans ce mot à cause de l'accent dynamique (même cas comme pour ecclesia mentionné plus haut), tandis que la combinaison «eu» quoique existant en Nkundó ne se rencontre pourtant pas dans cet environnement, où la simple voyelle «e» se trouve normalement à sa place, comme préfixe nominal. Un autre exemple typique de modification par harmonie vocalique est le mot angelu = ange, qui parait très bien adapté à tout point de vue, mais que cependant les purs indigènes de la forêt tendent à prononcer angulu, la répétition de la voyelle u leur étant plus agréable que notre tendance à varier les voyelles.

D'autres transformations sont dues à la prononciation ordinaire des missionnaires. Ainsi qu'on dit kominyo au lieu de komunyo provient, à notre avis, de ce que nous mêmes prononçons très mal le U qui ressemble beaucoup à ü; souvent même nous prononçons effectivement cette voyelle centrale qui devient vite i, surtout dans le voisinage de «ny» qui, même dans les mots aborigènes - à un degré variable selon les dialects - rend plus ou moins centrales les voyelles u et o. Le i prononcé par des Flamands dans certains environnements sonne à l'oreille des Nkundó comme leur e, et le u des missionnaires leur semble être souvent un o; d'où l'on comprend les modifications de misa en mesa, batisimu en batisimo, spiritu en sipilito (puis filito par simplification et la tendance normale à remplacer p par f). Mais, par contre, on a un cas mixte dans kelesu pour kristo ou kristu; i est normalement devenu e; la terminaison qui a sonné aux oreilles nkundó comme o est cependant devenue u, sans doute par analogie avec de nombreux mots aborigènes montrant cette succession de voyelles: ekesu, eketsu, ect. alors que la terminaison eso me semble même à moi anormale.

Examinons enfin la transformation de batisimo en batsistimo. Nous avons vu la raison de tsi et de la désinence o; le deuxième tsi au lieu de si est plus «normal» en Nkundó. Non seulement cette langue affectionne la répétition des mêmes sons ou combinaisons phonétiques, mais encore le complexe «tsitsi» rappelle certains mots indigènes à radical tsit (et dont le sens est «calme»), de sorte qu'on pourrait penser à un phénomène de contagion.

C'est à l'impossibilité de prononcer «persona», jointe à une certaine impression étrange sur l'ouïe indigène que nous devons la transformation mpusona.

Il est encore intéressant de voir de quelle façon les indigènes ont transformé le mot hostia que les missionnaires prononcent tel quel et que les textes imprimés n'avaient pas essayé d'adapter (le mot ne se trouve dans aucun écrit récent). Nous savons déjà que la terminaison ia ne va pas mieux aux Nkundó que la combinaison européenne st. Le mot est devenu dans leur bouche otsá, ce qui se rapproche sans contredit le mieux du latin hostia. Cette transformation spontanée est plus heureuse que de nombreuses adaptations imposées par les missionnaires. Et il est d'autant plus regrettable que ceux-ci sont si souvent opposés à ces adaptations indigènes en leur préférant des horreurs phonétiques, qui écorchent les oreilles des natifs [12].

[12] Il va sans dire que l'application de ces phénomènes se retrouve également dans les termes profanes empruntés aux langues européennes (surtout français).

Un autre terme qu'il nous parait intéressant de relever ici est celui pour le symbole des apôtres. Les premiers missionnaires l'ont appelé du nom latin. Prononcé par des Flamands ce mot produit sur l'oreille des Nkundó l'impression de sembol, ce qui est devenu bien vite: nsémbólá, gérondif du verbe sémbola = alligner. Donc littéralement: l'allignement de la foi. Heureux hasard, comme on le voit!

*

Le choix de certains termes par les missionnaires n'est pas moins heureux. Ainsi au lieu de traduire littéralement: péchés capitaux, ils les nomment: passions principales ou radicales (le même terme ntsína correspondant à ces deux mots français). Remarquons que passion à été traduit par un mot signifiant: violent désir.

Le mot employé par les Nkundó pour exprimer le jeûne coutumier pendant le deuil est bongilo. Ce mot a été conservé pour le jeûne ecclésiastique. Il dérive manifestement du radical très répandu en région bantoue ngil ou kil. En Nkundó les deux formes se trouvent: engila et ekila, bongilo et bokilo. Mais bongilo est seul employé pour le jeûne, bokilo désignant une abstinence quelconque. La dernière forme du doublet a donc été entérinée par la mission dans le sens d'abstinence de nourriture carnée.

La bénédiction du St Sacrement ou Salut a été nommée d'après de Flamand lof, ce qui pour les Nkundó est devenu lófu, mot parfaitement adapté au génie de la langue. Malheureusement il est maintenant menacé par le français «salut» plus difficile à prononcer et très mal adapté. . . . Mais l'influence du français va toujours croissante, surtout grâce à l'école.

Le mot chrétien se rend naturellement par un dérivé de Kelésu: bokelésu, qui prend normalement place dans la classe des êtres humains. Pour catéchumène au contraire s'est répandu le mot boónji qui signifie prieur (celui qui prie). Nous ignorons totalement qui a créé et lancé ce mot.

*

Il me reste à consacrer quelques lignes à la terminologie employée par les missions protestantes de la région. Nous avons déjà expliqué des mots; comme Elimo ea bulee pour le St Esprit, ekima pour ange.

Que les Protestants diffèrent des Catholiques dans la traduction de certains termes ne saurait étonner. Déjà des différences notables existent dans les missions catholiques, selon les vicariats ou les sociétés missionnaires. Pour les Protestants d'autres facteurs entrent en ligne: différences dans la doctrine religieuse, dans l'origine nationale, dans la communauté linguistique (principalement anglaise). Comme, au moins dans notre région, leur doctrine est nettement plus simple que la religion catholique, et qu'aussi leurs exigences dogmatiques sont bien moins strictes, les missions protestantes ont beaucoup moins d'embarras pour la création d'une terminologie chrétienne propre.

Pour Dieu ils ont, comme nous, pris le mot indigène Njakomba. De la Trinité on ne les entend guère parler. Le Sauveur est nommé: Yesu Masiya (application de la tendance très accentuée à préférer des termes hébraïques, ou plutôt: paléo-testamentaires). Le diable est appelé satana. Le ciel est désigné par le nom indigène loóla (cfr. supra) mais l'enfer s'appelle dans l'évangile Ngena (Gehenna). Du purgatoire il n'est évidemment pas question. Les apôtres de Jésus sont nommés bajiji, nomen agentis derivé de jila = attendre, verbe appliqué également à l'action d'accompagner quelqu'un dans une mission, une visite, etc.

Les adeptes des missions protestantes, leurs catéchumènes, sont désignés par le mot: bakímí = suivants. Tandis que leurs fidèles baptisés s'appellent batswêji. Ce terme vaut la peine d'être expliqué plus longuement. Il dérive manifestement du verbe tswêla: réussir, avoir de l'effet, ou (pour une leçon, etc.) entrer, pénétrer. Ce sont donc ceux qui réussissent, ont de l'effet. Pourtant, l'application n'est pas grammaticalement exacte; mais elle se comprend cependant et cela d'autant plus facilement qu'il s'agit d'un verbe neutre.

Il n'y a pas de terme spécial pour péché; on le nomme simplement: bobé = mal. De la grâce il n'est pas question. La prière est dite loóndo, mais l'église s'appelle ilombe ya nsámbélá = maison de prière. Miracle est dit bofiló, qui est plutôt le pouvoir miraculeux que son acte (efiloli).

On ne parle pas de sacrements dont l'idée semble inconnue. Pour baptême on emploie les mots indigènes signifiant: submerger, etc. Pour le mariage le mot Nkundó liála est conservé. La cène se nomme simplement du mot introduit: mésa = table.

Enfin, pour croix on n'a point pris un terme européen. On a préféré le mot inkéngesu. Celui-ci ne présente qu'une légère différence avec nkéngeso, qui désigne deux bâtons croisés, un objet formé de deux bois croisés. Ce mot convient donc parfaitement. Mais nous ignorons si la différence entre le mot primitif et la forme usitée par les missions protestantes est intentionnelle ou si elle est d'origine dialectale ou encore si elle est due à une erreur de l'ouïe ou à une transcription défectueuse.

*

Plusieurs autres termes n'ont pas été touchés par l'enquête du P. Bühlmann. Ce qu'il nous a donné est amplement suffisant pour situer le problème de la terminologie chrétienne dans les langues bantoues, pour montrer les difficultés de cette tâche et par conséquent pour signaler le grand mérite de ceux qui s'y sont consacrés, pour relever les erreurs et les lacunes, et surtout pour stimuler les progrès. Car ce travail est loin d'être achevé. Les indigènes eux-mêmes ont encore exercé très peu d'influence sur la christianisation de leur langue. Les données contenues dans ce volume constituent une signalisation sure sur la voie à suivre et offrent une aide inestimable aux chercheurs futurs.

Zur Geschichte der alten Kongo-Mission.

Von P. Dr. Benno M. Biermann O.P.

P. Antonio Brasio C.S.Sp. schreibt in «Portugal em Africa», Lisboa 1951. p. 275: «In der ausgezeichneten Schweizer Zeitschrift für Missiologie «NZM» besteht Rev. P. Dr. Benno Biermann nachdrücklich auf alten Mären, die schon lange bereinigt sind. . . .» Er führt als solche an:

1. die Weigerung der Bischöfe, unter der tropischen Sonne von Kongo zu leben; 2. das systematische Fernbleiben des D. Gaspar Cão von seiner Diözese; 3. die unbeschränkte Freiheit der Ordensleute bezügl. des klösterlichen Lebens; 4. die Behauptung, daß A. L. Farinha die Beweise von E. Weber über die ersten Missionare des Kongo erledigt habe. Eingehend beschäftigt sich P. Brasio einzig mit einem 5. Punkt: Ich hätte den Dominikaner Frei João Baptista zum residierenden Bischof und eigentlichen Prälaten der Diözese S. Tomé e Principe und konsequenter Weise auch zum Bischof von Kongo gemacht. Er bringt dann eine eingehende Schilderung der Tätigkeit des Dominikanerbischofs, als Vertreter und Generalvikar seines Mitbruders Frei Bernardo da Cruz unter Beifügung mehrerer ungedruckter Dokumente, insbesondere eines Briefes von Frei João Baptista aus S. Tomé vom 25. 4. 1545 (p. 283-287) aus dem Torre do Tombo in Lissabon (P. II, M. 240, doc. 22). In seiner Schilderung hat P. Brasio über meine Darlegungen hinaus bewiesen, daß Frei João zur Zeit dieses Briefes, wenn auch erst seit kurzer Zeit in S. Tomé weilte. Seine Gegenwart im Kongo-Reich wird nachgewiesen am 12. 12. 1546; Klagebriefe des Kongo-Königs über ihn an P. Diogo Gomez und den König von Portugal werden nach dem Cartorio dos Jesuitas im Archiv der Universität Coimbra MS 704 mitgeteilt. Der Brief an den König datiert vom 25. Februar 1547 und beweist, daß schon damals Frei João vom Kongo-König aus seinem Reiche verbannt war. Wenn der König von Portugal am 9. 8. 1547 dem König von Kongo die Jesuiten empfahl, «die dem Bischof D. João Baptista helfen sollten», so beweist das wohl, daß der Brief vom 25. Februar 1547 nicht in die Hände des Königs von Portugal gekommen war, und wenn die Jesuiten bei ihren Berichten über die Anwesenheit des Bischofs schweigen, so müssen wir annehmen, daß er nicht mehr zugegen war, trotz der Angaben von Baltasar Telles und Antonio Franco über ihre Gehorsamsleistung gegenüber dem Dominikanerbischof. Ein Brief von Diogo Rodriguez 1558 spricht von Konstitutionen der Bischöfe D. Diogo Ortiz und D. João Baptista, ein Brief von P. Cristovão Ribeiro S.J. vom 25. 1. 1549 nimmt Bezug auf Bestimmungen eines Briefes von D. João über die Nicht-Einmischung der Laien in kirchliche Angelegenheiten.

Der Kapitän Francisco Barros de Paiva von S. Tomé spricht von Schwierigkeiten, die dem Bischof und den Jesuiten bereitet wurden; P. Jorge Vás S.J. bestätigt das in einem Brief aus Pinda vom 11. 2. 1549 an den Kapitän von S. Tomé, und durch einen Brief von P. Cristovão Ribeiro und einen Brief des Kapitäns vom 18. 2. 1549 an den König sind wir instand gesetzt, die Klagen des Kongo-Königs in seinem Briefe vom 10. 3. 1550 zu beurteilen.

Der beigefügte, schon erwähnte Brief von Frei João Baptista zeichnet uns ein klares Bild der sittlichen Verwirrung in São Tomé.

Für all diese Nachrichten in einer Angelegenheit, die ich nur nebenbei erwähnt habe, müssen wir dem gelehrten Autor, dem natürlich in Portugal ganz andere Quellen zur Verfügung stehen, als uns in Deutschland, sehr dankbar sein. Aber was er mir vorwirft und den Artikel veranlaßt hat, stellt die Tatsachen einfach auf den Kopf. Es scheint, daß der Verfasser des

Deutschen nicht mächtig ist. Ich habe sowohl in meinem Artikel über die ostindischen Dominikaner-Missionen in ZM 26, Münster 1946, wie in dem Artikel der NZM genau dieselbe These vertreten, die P. Brasio verteidigt. In der ZM 26 schrieb ich S. 176: «Als sein Vertreter (d. h. des Frei Bernardo da Cruz) wirkte im Kongoreich sein Mitbruder Frei João Baptista, der 1542 zum Bischof von Hippo ernannt, aber sofort nach Utica transferiert wurde, weil der Sitz nicht vakant war». Und in der Anmerkung 28: «durch die Nachricht von Giov. Mich. Cavalieri O.P., Galleria de' Sommi Pontefici etc. dell'Ordine de Predicatori, Benevento 1696, wird die Sache völlig geklärt, indem er dort Suffraganeus oder Vicarius Episcopi S. Thomae genannt wird (I, p. 373). Was ich in der NZM schreibe, stimmt damit absolut überein (S. 102): «da seine Ernennung zum Bischof von Hippo und seine Transferierung nach Utica . . . zugleich mit der Bestellung zum Vikar oder Suffraganeus von S. Tomé bereits am 26. und 29. August 1542 geschah». Also: er war Bischof von Utica und nicht von S. Tomé, aber er hat dort gewirkt, indem er das Recht der Pontificalien ausübte und den eigentlichen Bischof vertrat. Das war auch meine These.

Was die anderen Vorwürfe angeht, so habe ich die von P. Brasio aufgestellten Sätze 1–3 auch nicht dem Sinne nach vertreten. Ich habe nie von einer grundsätzlichen Weigerung der Bischöfe, in der Tropensonne zu wirken, gesprochen, nie von einem systematischen Fernbleiben des D. Gaspar Cão, der 1562 oder 63 nach S. Tomé kam, aber das Kongoreich wohl nicht gesehen hat (wenigstens sagt Almeida davon nichts). Bezüglich Nr. 4 habe ich mich auf Kilger bezogen, da mir das Werk von Farinha nicht zur Verfügung steht; übrigens scheint mir ein Alibi-Beweis für die Teilnahme des Frei João de S. Maria von Eloy auch heute noch durchzuschlagen, sodaß es sich um einen anderen Frei João de S. Maria, etwa den von Sousa genannten Dominikaner, handeln muß oder um einen Irrtum bezügl. des Namens. Was Weber festgestellt hat, ist die Beteiligung der Loyos bei den ersten Kongo-Unternehmungen.

Rommerskirchen, P. Giov., OMI, Dindinger, P. Giov., OMI: **Bibliografia Missionaria.** Anno XIV: 1950. 92 pp. Unione Missionaria del Clero in Italia, Roma, 1951.

Wiederum pünktlich ist das Jahresheft der römischen Missionsbibliographen erschienen. Für das Jahr 1950 werden 1109 Nummern aufgeführt, die unter 19 Abteilungen eingereiht werden. - Würde es sich nicht lohnen, diese Bibliographie noch um eine weitere Unterabteilung zu vermehren, nämlich um eine über die linguistisch-ethnologischen Arbeiten der Missionare? Diese Arbeit ließe sich wohl nur von der Bibliothek der Propaganda aus machen, da nur dort diese Werke einigermaßen erfaßt werden können. Vielen Benützern der Bibliografia würde damit sicher ein großer Dienst erwiesen, denn gerade diese Seite missionarischer Tätigkeit bleibt weitgehend unbekannt und ist wegen der ungeheuren Weite des Gebietes auch von einzelnen schwer zu überblicken. Beckmann

Bibliotheca Missionum, begonnen von P. Robert Streit O.M.I., fortgesetzt von P. Johannes Dindinger O.M.I. XV. Band: Afrikanische Missionsliteratur 1053—1599 nr. 1-2217. XIII + 21* + 718 pp. Veröffentlichungen des Institutes für missionswissenschaftliche Forschung. Verlag Herder, Freiburg i. B., 1951.

Als 1911 der erste Band der BM erschien, freuten wir uns als missionswissenschaftliche Anfänger bereits auf die Afrika-Bände, - besonders, wer die afrikanische Missionsgeschichte als eigentliches Arbeitsfeld erkoren hatte. Wir haben 40 Jahre darauf warten müssen. Aber es hat sich gelohnt: damals wäre es nicht möglich gewesen, den Band in einer solchen Fülle, Genauigkeit und Sorgfalt herauszugeben, wie ihn P. Dindinger nun vorlegt. Das Verzeichnis der bibliographischen Hilfsquelllen zeigt, wie sich inzwischen die Registrierung von Missionsschriften entfaltet hat. Wenn die Bibliographie 1053 einsetzt, so geschieht das wegen der Bulle Leo IX., die feststellt, daß von den 205 Bischöfen des alten Nordafrikas nur mehr 5 übriggeblieben sind. Für uns ist schon das erstaunlich, daß sich unter der Araberherrschaft noch so lange etliche Bischofssitze halten konnten. Der geographische Umfang des Bandes erstreckt sich von Karthago bis zum Kap der guten Hoffnung, von den kanarischen Inseln bis nach Madagaskar. Vor dem Zeitalter der portugiesischen Entdeckungen herrschen die mühsamen nordafrikanischen Missionsversuche vor. Dort kreisen zwei Bewegungen: die Kreuzzugsmahnungen der Päpste und die entsprechenden kriegerisch-kolonialen Unternehmungen der Spanier und Portugiesen einerseits, andererseits die tapferen Bekehrungszüge der Franziskaner und anderer Orden. Wie opfervoll diese waren, zeigt etwa die Liste der Martyrer OFM (p. 25-32). Ein Brief Alexanders III. 1177 an den Heiligsten Priesterkönig wird mit Recht auf Abessinien gedeutet und eröffnet so den Reigen der reichen, aber meist unerquicklichen und oft undurchsichtigen Beziehungen zwischen Rom und dem Reiche des Negus. Von der Zeit der portugies. Entdeckungsfahrte an tritt Nordafrika zurück: an der Westküste entwickeln sich neben Guinea und Benin die großen Missionen am Kongo und in Angola, an der Ostküste entfalten sich neben den Festungsmissionen von Mozambik, Kilwa, Mombassa die tiefergreifenden Negermissionen von Sambesi bis nach Monomotapa. Daneben gehen mit gleichem Eifer und Personalaufwand die unermüdlichen Missions- und Unionsversuche in Abessinien. Die politische Wichtigkeit, durch dieses Land den Einbruch der Türken ins östliche Afrika abzuwehren, läßt Könige und Päpste Missionäre verschiedener Orden dies Gebiet weiter pflegen, obgleich Mystifikationen und Betrügereien am laufenden Band die Freude am abessinischen Unternehmen beständig trüben. — Unter der fleißigen Hand Dindingers entwickelt sich nun die bibliographische Wiedergabe des afrikanischen Missionsverlaufs zu einem reichen Tatsachenfilm, der annalenhaft von Jahr zu Jahr um den schwarzen Erdteil rollt, sich kein missionarisches Bildchen entgehen läßt, ohne es zu registrieren und zu kommentieren. So werden für Äthiopien alle einzelnen Dokumente aus den Bänden von Beccari unter ihrem Jahr aufgeführt, besprochen, mit Literaturhinweisen und sachlichen Angaben ergänzt; gleicherweise für Ostafrika die Dokumente bei Theal, die

Gonçalo Silveira-Briefe, wobei natürlich die neuesten Editionen und Forschungen von Bertha Leite einbezogen sind; am Kongo sind die Affonsobriefe nach Paiva Manso, die Jesuitenbriefe nach den Monumente Ignatiana erwähnt und erläutert. Nicht der kleinste Fehler, die geringste Auslassung entgeht dem scharfen Auge des Bibliographen und Historikers: so wird mir gewissenhaft angekreidet, daß ich unter den Benin-Missionaren den guten P. Giuseppe Maria da Busseto übersehen habe (n. 845). Trefflich ist auch die Behandlung umstrittener Einzelfragen, wie jener um den ersten schwarzen Kongo-Bischof Heinrich (p. 281 s.). Gelegentlich der Errichtung afrikanischer Bischofssitze führt Dindinger jeweils die Bischofsliste bis zur Gegenwart fort, - eine große Erleichterung für den Missionshistoriker - und scheut sich auch nicht, abenteuerliche Prälatengestalten als solche zu kennzeichnen, wie etwa bei Funchal Martinho von Portugal (n. 962 p. 309). Den Band schließen eine Anzahl Register: Autoren-Personen-Sachen-Ort-Länder-Völker-Sprachen. Ja, künftige Afrikamissionsgeschichtsforscher werden es leichter haben als wir von der alten Garde, die wir alles persönlich zusammensuchen mußten. Nun freuen wir uns auf das 17. und 18. Jahrhundert; vor den Papierfluten des 19. und 20. Saeculum mit ihrem oft mehr als dürftigen Inhalt wird uns schon bange. — Dem verehrten 70jährigen Verfasser danken wir von Herzen im Namen aller, die das alte Afrika lieben. Kilger

Callaey, P. Fredegandus, O.F.M.Cap.: **Praelectiones Historiae Ecclesiasticae** Aetatis mediae et modernae. (Urbaniana I, 13). XV, 447 pp. Romae, Athenaeum Pont. Urbanum de Propaganda Fide, 1950.

Diese Praelectiones - denen bereits ein Band über alte Kirchengeschichte 1944 vorausging - sind kein Handbuch der Kirchengeschichte im üblichen Sinn. Sie sind wohl der Niederschlag der Vorlesungen, welche der Verfasser der äußerst gemischten Hörerschaft im Propaganda-Kolleg gehalten hat. Aber er will darin nicht so sehr eine Fülle von historischen Daten und Namen aufzählen, sondern vielmehr historisches Interesse wecken und darüber hinaus eine klare und sichere Wegleitung für die bedeutendsten Fragen der kirchlichen Entwicklung bieten. Das ist ihm in der Form von Längsschnitten, welche die Entwicklung einer Frage von den Anfängen bis in die neueste Zeit, ja bis in die Gegenwart hinein, verfolgen, sicherlich weitgehend gelungen. Eine Vorlesung über die Bedeutung und Stellung des Mittelalters in der europäischen Geistesgeschichte dient als Einleitung. Es folgt sodann das Kapitel mittelalterlicher Missionsgeschichte. Daran reiht sich eine knappe Geschichte der Ostkirche von Konstantin bis auf unsere Tage. Die folgenden Kapitel bilden irgendwie eine Einheit und behandeln in großen Zügen die Geschichte der Kirche: 1. vom Zusamemnbruch des karolingischen Reiches bis zum Exil von Avignon, 2. von Avignon bis zum Konzil von Basel, 3. die Reformation und zwar in ihren lutherischen, calvinistischen und anglikanischen Zweigen, die jeweils in ihrer Entwicklung bis in die Gegenwart weitergeführt werden (mit einem kurzen Überblick über die Unionsbestrebungen der Neuzeit), 4. die katholische Reform (des 16. Jahrhunderts). Die Ausführungen werden durch 4 ausgezeichnete übersichtliche Karten anschaulich unterstützt. Die Quellen- und Literaturangaben werden mit weiser Beschränkung auf das Wesentliche geboten. Die Art der Darstellung ist die eines Magisters der kritischen Löwener Schule, aus welcher der Verfasser hervorgegangen ist. - Erfreulich ist in diesen Vorlesungen vor allem die weltweite, missionarische Haltung, die sich nicht nur in den beiden Kapiteln, welche ex professo über de Ausbreitung des Glaubens im Mittelalter und in der Neuzeit handeln, sondern auch an vielen andern Stellen zeigt (so z.B. in dem Kapitel über den Islam, dessen Geschichte von den Anfängen bis in die Gegenwart geboten wird, oder in jenen über die Ostkirche, mit den entsprechenden Darbietungen über die Unionsbestrebungen). Ganz logisch wird die moderne Missionsgeschichte (des 16. Jahrhunderts und der folgenden Zeit) in den Gesamtbereich der katholischen Reformbewegungen gestellt. So kurz auch die Ausführungen im einzelnen sein mögen, ja im Verhältnis zur Gesamtanlage des Werkes auch sein mußten, so versteht es der Verfasser doch ausgezeichnet, überall das Wesentliche aus der Fülle der Erscheinungen herauszuschälen, plastisch darzustellen und kritisch zu würdigen. (Vgl. z.B. die abwägende Beurteilung der spanischen Missionserfolge des 16. Jahrh. mit ihren Licht- und Schattenseiten p. 405 ff). - In Einzelheiten dürfte es bei einem so umfassenden Werk nicht schwer fallen,

sowohl anderer Meinung zu sein wie auch Verbesserungsvorschläge zu machen. Die folgenden kritischen Bemerkungen ändern jedoch am Gesamturteil über das Werk nichts Wesentliches. Der herrliche Text Gregors d.Gr. (p. 31 f) muß leider als Fälschung späterer Zeit betrachtet werden (vgl. Suso Brechter, Die Quellen zur Angelsachsen-Mission Gregor d. Gr., M. 1941). Die Ausführungen über die Sachsen-Mission hätten gewonnen durch die Heranziehung der Monographie von H. Wiedemann, Die Sachsen-Bekehrung, Hiltrup 1932, ebenso diejenigen über Alcuin (p. 48) durch die Arbeit von L. Kilger, Die Taufvorbereitung in der frühmittelalterlichen Benediktinermission. In «Benedictus» (München 1947), 505-521. Die Bemerkung p. 409 [4], als ob die Franziskaner in Mexiko gar nicht an die Heranbildung eines einheimischen Klerus gedacht hätten, stimmt nicht. Sie haben ernstlich daran gedacht, aber ihren Bemühungen war kein Erfolg beschieden. (Vgl. J. Specker, Der einheimische Klerus in Spanisch-Amerika. In: Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart. Festschrift Kilger, 1950, 73 ff). Die Angaben über die Christenzahl in Japan (p. 412 [1]) sind zu hoch. Zusammen dürfte es von 1549—1614 ca. 1 Million Christen gewesen sein und zur Zeit der höchsten Blüte vor Ausbruch der Verfolgungen ca. 300 000. (Vgl. J. Laures, Die Zahlen der Christen und Martyrer im alten Japan, Mon. Nipponica VII, Tokyo 1951, 84,101.) Beckmann

Aufhauser, Univ.-Prof. Dr. J. B.: **Hauptdaten zur Religions- und Geistesgeschichte der Menschheit.** 80 S. Zweite, vermehrte Auflage. Pilger-Verlag, Speyer 1951.

In chronologischer Reihenfolge bringt der Autor in gedrängter Form die wichtigsten Daten zur Religions- und Geistesgeschichte, wobei die Missionsgeschichte weitgehend mitberücksichtigt wird. Für die Missionsgeschichte besitzen wir freilich bedeutend detailliertere Zusammenstellungen von P. Dindinger in «Guida delle Missioni cattoliche» (Roma 1934) pp. 580-595 und von Schmidlin in der «Katholischen Missionsgeschichte» (Steyl 1924) S. 538-550, für die Religionsgeschichte Marcel Renault, Tableaux chronologiques de l'histoire des religions in: Gorce et Martin, Histoire générale des Religions. Vol. V (Paris 1951), 141-207. Wir haben uns die Mühe genommen, einige missionsgeschichtliche Daten bei Aufhauser zu kontrollieren und dabei einige Ungenauigkeiten entdeckt. S. 28: Nach der neuesten Forschung (Messina, Christianesimo, Buddhismo, Manicheismo nell' Asia Antica [Roma 1947] p. 74) kam der syr.-nestorianische Mönch Alopen bereits im Jahre 635 nach China; S. 37: Johannes von Monte Corvino kam 1294 nach Kambalek (nicht 1292); S. 42: das Bistum Goa wurde 1533 errichtet; S. 43: das erste Bistum von Südamerika wurde nicht erst im Jahre 1547 errichtet. Wenn wir vom Bistum Santa Maria Antigua, das 1514 errichtet, dessen Sitz aber 1520 nach Panamá verlegt wurde, absehen, wurden vor 1547 doch eine ganze Reihe anderer Bistümer in Südamerika errichtet, so 1537 Cuzco (nachdem schon 1529 Hernando de Luque zum Bischof von Tumbez ernannt worden war, aber vor der Besitzergreifung starb), 1541 Lima, 1545 Quitto und an der Nordküste 1531 Coro, 1534 Santa Marta und Cartagena. S. 44: auf den Philippinen bestand bereits seit 1578 das Bistum Manila, das 1595 zum Erzbistum erhoben wurde mit den Suffraganbistümern Nueva Caceres, Nueva Segovia und Cebu; S. 45: Robert de Nobili kam 1605 nach Vorder-Indien. Diese Aussetzungen sollen aber den Wert des Büchleins in keiner Weise herabmindern. Besonders Studierende werden sicher gerne zu diesem kleinen Nachschlagewerk, das wärmstens empfohlen werden kann, greifen. Specker

Steck, Francis Borgia, OFM, Ph. D.: **Motolinia's History of the Indians of New Spain.** Translated and annotated with a bio-bibliographical Study of the Autor. XVII/358 pages, Academy of American Franciscan History, Documentary Series, Volume One. Washington 1951.

Mit diesem Band beginnt die «Amerikanische Akademie für franziskanische Geschichte» eine Publikationsserie, in der vor allem bedeutendere ältere Werke zur Geschichte des Franziskanerordens in Amerika in Übersetzungen neu und kritisch herausgegeben werden sollen. Der Anfang, der mit diesem Band gemacht wird, ist äußerst verheißungsvoll, sowohl bezüglich der Wahl, wie auch bezüglich der wissen-

schaftlichen Genauigkeit, mit der das Werk eingeleitet, übersetzt und kommentiert wurde. Die «Historia de los Indios de Nueva España» von Motolinia (Turibius von Benavente) ist wohl das bedeutendste Werk für die Anfänge der Missionsgeschichte in Mexiko. Motolinia (ca. 1495—1565) gehörte zu den berühmten 12 Franziskanern der ersten offiziellen Missionsexpedition, die 1523 ausgesandt wurde und 1524 nach Mexiko kam. In seiner rund 42 Jahre umfassenden Missionstätigkeit hatte er die Anfänge und das erste Aufblühen der Mission persönlich miterlebt. Ausgedehnte Reisen, die ihn bis nach Nicaragua und Guatemala führten, gaben ihm Gelegenheit, sowohl die Indianer mit ihren Sitten und Gebräuchen zu studieren, als auch die Missionsarbeit und Missionsmethode in den verschiedensten Gegenden kennen zu lernen. Das Hauptergebnis dieser seiner Reisen und Studien ist die vorliegende «Geschichte der Indianer in Neuspanien», deren erste 3 Teile im Jahre 1541 abgeschlossen wurden. Ob der geplante 4. Teil überhaupt geschrieben wurde, oder verloren gegangen ist, hat die Geschichtsforschung bis heute nicht einwandfrei abklären können. Der erste Traktat hat vor allem ethnographischen und religionskundlichen Charakter, während im 2. Traktat die Missionsgeschichte und Missionsmethode behandelt werden. Dieser Teil stellt somit die bedeutendste Quelle für die Anfänge der Mexiko-Mission dar. Dem 3. Traktat, der auch keine Überschrift enthält, fehlt die innere Einheit. Es finden sich darin prähistorische, historische, biographische, geographische, topographische, botanische etc. Aufzeichnungen. - Über dem bedeutenden Werk stand kein besonders günstiger Stern, denn erst im letzten Jahrhundert konnte es erstmals im Druck erscheinen. Die erste Ausgabe veranstaltete Lord Kingsborough im 9. Band seiner «Antiquities of Mexico» (1848). Diese Edition ist mangelhaft und unvollständig. Besser ist die 2. Ausgabe von Icazbalceta im Jahre 1858 im ersten Band der «Coleccion de Documentos para la Historia de Mexico», die auf dem Escorial-Manuskript fußt. Die 3. Ausgabe im 53. Band der «Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España (1869) ist nach dem Urteil von Robert Ricard ebenso fehlerhaft wie die Ausgabe von Kingsborough. Die 4. Ausgabe von Daniel Sanchez Garcia OFM (Barcelona 1914) ist praktisch ein Neudruck der Ausgabe von Icazbalceta mit einer neuen biographischen Einführung. Es handelt sich aber auch bei dieser Edition nicht um eine kritische Ausgabe. Francis Borgia Steck hat für seine Übersetzung diese letzte Ausgabe zur Grundlage genommen, aber dazu auch das Escorial-Manuskript und die Ausgabe von Kingsborough zum Vergleich herangezogen. Der Übersetzung ist in Anmerkungen ein wertvoller Kommentar beigegeben. Besonders begrüßen wir die Erklärungen der vielen mexikanischen Wörter und Namen. Äußerst wertvoll ist weiter die 70 Seiten umfassende biobibliographische Einführung. Zunächst werden die spärlichen biographischen Notizen, die wir über Motolinia besitzen, zu einem kurzen Lebensbild zusammengefügt. Neu ist vor allem die sehr gut begründete Datierung des Todes Motolinias in das Jahr 1565, während frühere Autoren (Icazbalceta, Cuevas, Streit) das Jahr 1569 als Todesjahr angaben. Meisterhaft beleuchtet dann Steck die überaus schwierigen bibliographischen Fragen bezüglich der Schriften Motolinias. - Erwähnung verdient endlich noch die vorzügliche buchtechnische Ausstattung mit den wertvollen Bildbeilagen, wobei wir besonders auf die Illustrationen aus der «Rhetorica Christiana» (Roma 1579) von Valadés hinweisen möchten, weil diese Bilder aus einem seltenen Werk vom Verfasser der «Rhetorica», der Missionar in Mexiko war, selbst gezeichnet worden waren. Somit ist das vorliegende Buch eine mustergültige Übersetzung und kritische Edition eines berühmten Geschichtswerkes. Specker

Teixeira, Manuel, S.J.: **Vida del bienaventurado Padre Francisco Javier.** Religioso de la Compañía de Jesús. Edición preparada por el P. Ramon Gaviña S.J. 265 pp. Editorial «El Siglo de la Misiones». Bilbao 1951.

Manuel Teixeira (1536—1590) lebte 1552 drei Monate lang mit Franz Xaver in Goa zusammen. Aus diesem persönlichen Kontakt des jungen Scholastikers entstand eine innige Verehrung, so daß er später mit Freuden dem Auftrag seiner Obern folgte und das erste Leben des Heiligen schrieb, das 1579 vollendet wurde. Aber die Kritik Valignanos (P. Gaviña schreibt konstant Valignani!) brachte es mit sich, daß dieses Leben seiner Zeit nicht veröffentlicht wurde. Erst 1912 legten die «Monumenta

Xaveriana» II (Madrid 1912), 815-918 eine kritische Ausgabe der spanischen Übersetzung vor (das portugiesische Original scheint verloren zu sein). Sie wird nun durch die vorliegende Sonderausgabe weiteren Kreisen zugänglich gemacht. Der Herausgeber druckt den Text der Mon. Xav. mit einigen erklärenden Anmerkungen ab, legt aber für die 62 Auszüge aus den Briefen des Heiligen, welche Teixeira seiner Lebensbeschreibung eingeflochten hat, die neueste Ausgabe von Schurhammer-Wicki (Rom 1944) zugrunde. Die Aufnahme dieser ersten Xaverius Biographie in die Sammlung der «Heroes del Apostolado catolico» dürfte ihr die auch heute noch wohl verdiente Verbreitung sichern. Leider nimmt aber der Herausgeber nicht kritisch Stellung zum historischen Wert dieser Lebensbeschreibung. Beckmann

Bane, Martin J., S.M.A.: **The Catholic Story of Liberia.** 163 pp. The Declan X. McMullen Company, New York, 1950.

Liberia, die Neger-Republik an der Westküste Afrikas, wurde seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts aus befreiten Negersklaven der Vereinigten Staaten gebildet. Auch nach der Selbständigkeitserklärung 1847 blieb das Land bis auf unsere Tage in engster Verbindung mit Nordamerika. Diese Beziehungen lenkten auch die Aufmerksamkeit der amerikanischen Katholiken, insbesondere der Bischöfe des II. Konzils von Baltimore (1833) auf dieses Land, welches das erste katholische amerikanische Missionsfeld werden sollte. 1842 trafen Ed. Barron, bisher Generalvikar von Philadelphia mit Fr. John Kelly und einem Laienkatechisten in Liberia ein. Im gleichen Jahre wurde Barron Apostolischer Vikar von Ober-Guinea, das fast das gesamte Westafrika umfaßte. Krankheit und die aussichtslose Lage, ein solches Riesengebiet ohne genügend Priester betreuen zu müssen, veranlaßten ihn bereits 1845, seine Demission einzureichen. Er starb 1854. Diesen Abschnitt amerikanischer Missionsgeschichte beschreibt der Verfasser einläßlich und zwar anhand vielfach unbekannter amerikanischer Quellen. - Erst 30 Jahre nach Barron's Tod konnte der 2. Missionsversuch in Liberia unternommen werden, dieses Mal von den Vätern vom Hl. Geist. Aber bereits Ende der 80er Jahre waren alle Missionare erkrankt oder gestorben. 1903/05 erneuerten die Söhne des hl. Grignon von Montfort den Versuch, doch erst 1906, als die Missionare von Lyon auch Liberia in ihren Missionsbereich einbezogen, gelang die endgültige Gründung der Apost. Präfektur Liberia (seit 1934 Apost. Vikariat). Es begann der langsame, aber sichere Aufstieg der jungen Kirche, die 1946 auch ihren ersten einheimischen Priester erhielt, und schließlich auch das neu erwachte Interesse Amerikas an diesem Missionsfeld. 1941 wurde die amerikanische Provinz der Lyoner Missionare gegründet und 1948 trafen die ersten amerikanischen Mitglieder derselben als Missionare in Liberia ein, nachdem schon 1936 die ersten amerikanischen Schwestern vorangegangen waren. (Die Übersicht, welche der Verfasser S. 142-145 über das gesamte katholische amerikanische Missionspersonal in Afrika bietet, zeigt schon einen überraschend starken Anteil Amerikas an der Missionierung des schwarzen Kontinentes.) Diese liberianisch-amerikanischen Beziehungen bilden den Hauptinhalt des Buches, während die übrige Geschichte nur kurz und über die Methoden oder die Beziehungen zwischen Staat und Kirche nur andeutungsweise berichtet wird. Deshalb ist der Titel zu allgemein gehalten und irreführend, doch als Stück amerikan. Missionsgeschichte ist das Buch ein dankenswerter und guter Beitrag. Beckmann

In God's White-Robed Army. - The Chronicle of the Dominican Sisters in Rhodesia 1890—1934. By a Dominican Sister. 276 pp. Maskew Miller Limited, Cape Town 1947.

Für uns Schweizer ist Südrhodesien in die Nähe gerückt, seit Bethlehem-Missionare im Apostol. Vikariate Salisbury ein neues Arbeitsgebiet bezogen haben (1938). 1947 wurde ihnen ein Distrikt im Süden des großen Vikariates als Apostolische Präfektur zugewiesen, die 1950 zum Apostolischen Vikariate Fort Victoria erhoben wurde. - Noch heute sind Dominikanerinnen der Provinz Rhodesien nicht nur in Salisbury, sondern auch auf den Stationen Fort Victorias tätig, und so dürfte die Geschichte dieser Schwestern in Rhodesien besonders bei den Freunden dieser Schweizer Mission Interesse finden. - Das Buch verdient es, gelesen zu werden, denn

die Autorin versteht es, die Tätigkeit der Schwestern, besonders in der Pionierzeit, in die bewegte Geschichte der neu erschlossenen Kolonie hineinzustellen. Die Berichte aus den 15 Jahren nach der Ankunft der ersten fünf Schwestern (1890—1905) füllen fast 200 Seiten, und das nicht etwa zum Nachteil des Ganzen, denn manches wertvolle Dokument konnte so veröffentlicht werden, besonders das spannende Tagebuch der ersten Oberin, Rev. Mother Patrick. Was manchen Kenner der heutigen Missionslage in Erstaunen setzt, ist das schöne Verhältnis gegenseitiger Hochschätzung und tatkräftiger Unterstützung, das in den Tagen des Begründers von Rhodesien, Cecil J. Rhodes, zwischen Regierung und Mission bestand. Damals hatte die Mission eben noch das Monopol der Erziehung: 1892 eröffneten die Schwestern die erste Schule Rhodesiens, vorläufig nur für weiße Kinder. - Man gewinnt beim Lesen des Buches oft etwas den Eindruck, die Mission hätte damals über der Sorge für die weißen Kolonisatoren ihre Pflicht den Eingeborenen gegenüber vernachläßigt. Doch wird dieses Urteil stark gemildert, wenn man bedenkt, daß die Schwestern mit Unterricht und Krankenpflege für die Weißen bereits überlastet waren, daß sie in den ersten Jahren die einheimischen Sprachen noch ungenügend beherrschen konnten, und daß die Einstellung der Schwarzen den Weißen gegenüber noch ziemlich feindselig war, wurden doch in den Zeiten der großen Kriege und später der Einheimischenaufstände oft Missionsstationen von schwarzen Kriegerhorden überfallen. Es gelang zwar der weißen Besatzung immer, das Leben der Missionare und Schwestern durch bewaffnete Abwehr zu schützen. Sobald dann Friede herrschte zwischen Mashonas und Matabele und zwischen Schwarz und Weiß, trat immer mehr die missionarische Erfassung der Einheimischen in den Vordergrund. Jedenfalls ist es ein gutes Zeichen für die Erziehungsarbeit der Dominikanerschwestern, daß der Apostol. Vikar von Salisbury, Mgr. Chichester, bereits 1932 in Makumbi unter der Leitung der Dominikanerinnen ein Noviziat eröffnen konnte für schwarze Novizinnen, für die er die Kongregation «Little Children of our Blessed Lady» gründete. - Mit dem Jahre 1934 beendet die Autorin ihre Darstellung mit den Gründungsberichten der jetzt von Schweizern geleiteten Stationen: Fort Victoria, Gokomere und Silveira. - Das Buch bietet eine kleine Einführung in die Missionsgeschichte Südrhodesiens - von der Mission Nordrhodesien ist ja nur ganz kurz die Rede, da die Schwestern 1934 nördlich des Sambesi erst eine Niederlassung hatten. Die Vollständigkeit einer Missionsgeschichte Südrhodesiens ist natürlich thematisch (Tätigkeit der Dominikanerinnen) und zeitlich (1890—1934) stark begrenzt. Franz Camenzind

Van de Berg, P. Dr. L., OFM: **De infidelium polygamorum Conversione.** XI / 67 S. Verlag E. van Aelst, Maastricht 1951.

Vorliegende Arbeit handelt von einem allerdings wichtigen Teil des im Titel angekündeten Fragenkomplexes, nämlich von der Anwendung und Ausweitung des Privilegium Paulinum auf der Inselgruppe Gambier im Stillen Ozean. Die Missionare von den Heiligsten Herzen Jesu und Mariä, die 1833 jene Mission übernahmen, trafen ziemlich verworrene Eheverhältnisse an: die meisten Leute waren sukzessive mehrmals verheiratet, sodaß bei den Bekehrungen größte Schwierigkeiten betreff der Ehen entstanden. Nach der Darstellung dieser Schwierigkeiten vermittelt der Verfasser einen Einblick in die Korrespondenz mit der Propaganda und in die Beratungen und Gutachten der obersten Missionsbehörde und schließlich in die Entscheide, die vom S. Officium und von der Propaganda-Kongregation in den Jahren 1836—1840 gefällt wurden. Diese Entscheide können so zusammengefaßt werden: wenn eine heidnische Ehe sicher gültig war, müssen bei der Konversion des einen Teils die Interpellationen an den andern gestellt werden; für den Fall, daß diese Interpellationen unmöglich sind, gibt der Papst dem Apostol. Vikar Dispensvollmacht. Ist hingegen die sichere Gültigkeit der Ehe in Frage gestellt, was bei der lockeren Eheauffassung jener Stämme leicht möglich ist, besteht für den sich bekehrenden Heiden die Freiheit in «Favorem Fidei». — Der Verfasser hat sich bei dieser Arbeit, die er als Doktor-Dissertation an der Franziskanischen Hochschule in Rom 1950 defendierte, alle Mühe gegeben, den Fragenkomplex klar darzustellen; für die Verhandlungen mit Rom und in Rom standen ihm die Archive der Propaganda und der betreffenden Kongregation zur Verfügung. J. Zürcher SMB

Die katholische Wirklichkeit und die Weltmission. Bericht der Arbeitsgemeinschaft X «Weltmission», Werktagung des 74. Deutschen Katholikentages Altötting 1950. 96 S. (Päpstl. Werke der Glaubensverbreitung, Aachen.)

Das Bändchen enthält die Vorträge und die anknüpfenden Ansprachen, welche anläßlich des 74. Deutschen Katholikentages von der besonderen Arbeitsgemeinschaft «Weltmission» in Altötting gehalten wurden. Sie sind um drei Kreise gruppiert: die Kirche im Angriff auf die Welt, die Erfüllung der weltmissionarischen Aufgaben in der Heimat und die Mitarbeit der Laien in der Weltmission. Die Teilnahme einer Reihe von Missionsbischöfen und Missionaren gestaltete gerade die Aussprachen lebendig und anregend. Es ist wirklich erfreulich zu sehen, wie trotz Abfall und Verfolgung die Kirche auch in Deutschland die Ideale des Missionsgedankens aktiv pflegt. Es wird vor allem gezeigt, wie gerade dieser weltweite Gedanke die Christen der Heimatpfarreien aufrütteln und glaubensfroh machen kann. Wo die Rede ist von MissionsBrüdern und -schwestern, werden falsche Vorstellungen und Begriffe geklärt. Geradezu spannend lesen sich die Ausführungen über die Arbeit der Brüder (S. 63 f.). Patriz Veil S.M.B.

25 Jahre Missionsärztliche Caritas. Jahreshefte 1951 des Schweizerischen Katholischen Vereins für Missionsärztliche Fürsorge. 71 Seiten. Selbstverlag des Missionsärztlichen Vereins (Schüpfheim).

Der Schweizer Kath. Verein für missionsärztliche Fürsorge sendet uns sein Jubiläums-Heft. Der Präsident des Vereins, Dr. med. Friedr. Kürner von Schüpfheim/Luzern, der vor 25 Jahren die Gründungsversammlung in Luzern leitete und seit 1932 dem Verein vorsteht, gibt auf den ersten Seiten einen Überblick über die Ereignisse und Erfolge. Schon lange zuvor hatte man in der Schweiz die Notwendigkeit der missionsärztlichen Fürsorge erkannt (Dr. Stäger 1909); aber erst am 28. Nov. 1926 konnte die Gründungsversammlung des Vereins stattfinden, bei der Mgr. Becker, der Gründer des Missionsärztlichen Institutes von Würzburg, die Zuhörer für die heilige Sache begeisterte. Der Schweizer Verein sah seine Aufgabe in der Beschaffung von Geldern für die Ausbildung von Ärzten und Ärztinnen für die schweizerischen Missionsgebiete, für ihre Unterstützung in ihrer Tätigkeit sowohl wie bezüglich der Altersversorgung, für den Unterhalt von Missions-Spitälern und -Apotheken, in Rat und Hilfe bei missionsärztlichen Fragen. Für diese Zwecke hat der Verein bisher rund 160 000 Franken aufgebracht. — Das Heft bietet darüber hinaus grundsätzliche Artikel von Prof. J. Beckmann und P. Ziegler, einen Überblick über das missionsärztliche Wirken in aller Welt von Heim, sowie interessante Berichte von Schweizer Missions-Ärzten und -Ärztinnen über ihre missionarischen und medizinischen Erfahrungen, dann einen Bericht über die Medical Sisters Dr. Anna Dengels von P. Plattner. — Wir sprechen dem SKVMF zu seinem Jubiläum unsere herzlichen Glückwünsche aus, wünschen ihm Gottes Segen zu noch weiterer Verbreitung und noch größerem Erfolge. P. Benno M. Biermann O.P.

Schimlek, Francis: **Medicine versus Witchcraft.** 164 pp. Mariannhill Mission Press, Mariannhill Natal, S.A., 1950.

Das Buch ist eine würdige Fortsetzung der vom gleichen Verfasser herausgegebenen Biographie von P. Bernhard Huß, des Sozialapostels der Bantu. In aufschlußreicher und sachlicher Darstellung erlebt der Leser nun die mühevolle Gründung und Entfaltung der Mariannhiller Medical Mission. Die missionsärztliche Tätigkeit ist dort zu einem wichtigen Faktor der heute immer mehr geforderten intensiven Missionsarbeit geworden. Diesem apostolischen Werk stehen aber größte Schwierigkeiten gegenüber. Denn nur langsam räumen dämonischer Aberglaube und unheilvolle Zauberpraktiken, sowohl heidnischer wie z. T. christlicher Bantu, einer solideren Medizin ihre Rechte ein. Häufig «stehen Zauberer in höherer Ehre als Priester und sind gefürchteter als Häuptlinge» (p. 131). Wertvoll sind besonders auch die Einblicke in das Seelenleben und Apostolat eines Konvertitenarztes, Dr. Mc Murtrie, in-

mitten eines von Zauberern und dunklen Medizinmännern beängstigten und terrorisierten Bantuvolkes. R. Werder SMB

Priester und katholische Weltweite. 48 S. — **Der österreichische Anteil der Orden am Missionswerk der Kirche.** 110 S. — **Großstadtseelsorger und Landpfarrer als Weltapostel.** 40 S.: Jahreshefte 1949/50/51 der Unio Cleri pro Missionibus Österreichs (Wien I, Stephansplatz 5), herausgegeben von Prof. Dr. Joh. Thauren SVD.

Es braucht Takt und Mut zugleich, den schon durch heimatliche Seelsorge so überbelasteten Klerus Österreichs auch noch eindringlich an seine weltmissionarische Verpflichtung zu erinnern. Aber so wie das in diesen drei bescheidenen Heften geschieht, nämlich nicht oberflächlich pathetisch, sondern religiös vertieft und geschichtlich begründet, wird es wohl jeder Priester dankbar annehmen. - Das 1. Heft sucht den Missionsgedanken vor allem liturgisch-dogmatisch zu fundieren (Die hl. Messe als Weltopfer / Priester und Weltkirche). Sehr mit Recht schreibt P. Bichlmair SJ in seinem Beitrag (Die Stellung des Missionsgedankens in der Seelsorge): «Dabei scheint es mir wichtig zu sein, daß die Missionspflicht neu und tiefer begründet wird, als es, nach der vorhandenen Literatur zu schließen, früher vielfach geschehen ist» (S. 44). - Das 2. Heft, eine verspätete Gabe zu Anlaß des IX. Internationalen Akadem. Missionskongresses in Wien, gibt eine Übersicht des Anteils der in Österreich niedergelassenen Orden, Kongregationen und Gesellschaften am Missionswerk der Kirche. Die einzelnen Beiträge sind etwas unterschiedlich. Manche halten mit konkreten Angaben zurück, sodaß noch kein befriedigendes Bild davon entsteht, was das katholische Österreich heute für die Heidenmission leistet. Es fehlt auch eine statistische Gesamtübersicht. Der Versuch einer zuverläßigeren, umfassenderen Darstellung sollte nochmals gewagt werden. - Im 3. Heft stellt uns Prof. Thauren zwei große Seelsorger vor, die den Missionsgedanken als vorzügliches pastorelles Mittel auszuwerten wußten, den hl. Klemens Maria Hofbauer und den sel. Papst Pius X. Alb. Plangger SMB

Thérol Joseph et O'Reilly Patrick: **Sainte Souffrance.** Héros et martyrs de la Lèpre. 123 pp. Nouvelles Editions Latines, Paris 1950.

Il y a une quinzaine d'années que les regards du monde entier étaient attirés sur un pauvre missionnaire qui, quarante ans après sa mort, connut une rentrée glorieuse dans son pays. C'était Damien de Veuster, apôtre des lépreux de l'île de Molokai. Ce que beaucoup ignorent peut-être, c'est que son cas n'est pas unique. D'autres missionnaires ont fait de même, tel le K. Nicouleau SM aux îles Fidji, telle la Mère Agnès qui se dévoue depuis cinquante ans dans la même léproserie de Magogai. C'est la vie du premier surtout que raconte l'excellent petit livre que nous offrent les Pères Thérol et O'Reilly. Les derniers chapitres suscitent un intérêt spécial du fait qu'ils décrivent brièvement la vie des malades dans cette léproserie. Jean Mesot

Kasbauer, Sr. Sixta, SSpS: **Die aus großer Drangsal kommen.** 280 S. Steyl 1951.

Die Verfasserin des Buches ist bekannt durch ihre missionswissenschaftliche Studie: Die Teilnahme der Frauenwelt am Missionswerk, Münster 1928. Sie konnte damals nicht ahnen, daß ihr noch vorbehalten blieb, jenen Mitschwestern diesen ergreifenden Nachruf zu widmen, die für die Steyler Neuguinea-Mission einen so martervollen und blutigen Anteil leisten sollten. Es handelt sich hier um einen nacherzählenden Tatsachenbericht jener Ereignisse und Schicksale, wie sie im Anhang des Buches rein registrierend festgehalten sind: I. Am 15. März 1943 auf dem Kriegsschiff «Akisaki» erschossen und ins Meer geworfen (es folgen 18 Namen). II. Am 6. Februar 1944 auf dem Transportschiff «Dorish Maru» durch Bordmaschinen getötet (es folgen 27 Namen). III. Vom Oktober 1943 bis April 1944 im Gayababusch, in Hotegan oder Koja (Hollandia) an den Folgen der Verwundungen oder infolge von Entbehrung gestorben (es folgen 10 Namen). Nur 31 von 86 Schwestern überlebten die Katastrophe. Ihrer 5 retteten sich in abenteuerlicher Flucht über das Hagengebirge, die übrigen

wurden von den Amerikanern in Hollandia befreit. An Hand einer Karte von Pater Emmerich SVD läßt sich das ganze Geschehen gut verfolgen. - Ehrfürchtig wie Martyrerakten legt man das Buch aus der Hand. Daß und vor allem wie diese Missionarinnen solch körperliche und seelische Not durchlitten haben, wird als beispielhaftes Zeugnis fraulicher Größe und christlicher Tapferkeit in die Geschichte eingehen. Die ganze Art der Darstellung hält sich auf entsprechender Höhe. Und was besonders vermerkt werden soll, es wird immer wieder der verborgene Sinn dieser schauerlichen Passion aufgedeckt. Dafür stehe nur der eine Satz: «Es kam all das Bittere zuletzt auch von Gott und seiner Zulassung und nicht so eigentlich von den Japanern» (S. 233). - Es ist eine Freude, dieses auch missionskundlich so zuverlässige Buch anzeigen zu dürfen. Wir wünschen ihm speziell unter der weiblichen Missionsjugend weite Verbreitung. Alb. Plangger SMB

Van Straelen, Henry, S.V.D.: **Trough Eastern Eyes.** 162 pp. The Lay Mission School Grailville, Loveland, Ohio. (1951.)

Das Buch ist eine Sammlung von Vorträgen, die der Verfasser in der Missionsschule für Laien zu Grailville in Amerika gehalten hat. Mgr. Fulton J. Sheen schreibt die Einleitung. Er bemerkt darin: «Hier schreibt einer, der den Osten durch Studium und missionarische Tätigkeit kennt». Aus reicher Erfahrung schöpfend, entwickelt der Verfasser darin ein Bild dessen, was der Asiate, vor allem der nicht-christliche, über den Westen, seine Zivilisation, Religion und Glaubensverbreitung denkt. Das Urteil wird jeweils durch Aussagen östlicher Denker selbst bestärkt. Mit diesem Buch will der Autor vor allem den Missionaren sein großes Anliegen kundtun: «wie eine gegenseitige Sympathie und Verständigung zwischen Ost und West geschaffen werden kann, ohne die Eigenart einer Rasse oder Kultur zu zerstören». Neben den guten Winken und Wegen, die angeführt werden, bleiben allerdings noch manche Fragen ungelöst. Martin Baumann SMB.

Lumen Vitae. Numéro spécial: **Milieux modernes et vie religieuse.** 407 pp. Vol. VI, 1951, No. 1/2 (27, rue de Spa, Bruxelles).

Vom 29.—31. März 1951 fand in Breda (Holland) die 3. Internationale katholische Konferenz für Religionssoziologie statt, deren Vorträge die Zeitschrift «Lumen Vitae» in einem stattlichen Sonderband vorlegt. Sie sind ergänzt durch weitere Beiträge, die in den Rahmen des gesamten Themas ‚Milieux modernes et vie religieuse' gehören. Eine Fülle anregender Untersuchungen aus vielen Ländern Europas und Amerikas zeigen, teils grundsätzlich, teils in abgerundeten Einzelstudien über kleine Sondergebiete, wie dringlich und nützlich die religionssoziologische Fragestellung und -forschung für jede weiter blickende Pastoration der heutigen Zeit ist. Was Prof. Le Bras, der große Anreger auf diesem Gebiet (vgl. NZM V, 1949, 68), ganz allgemein in seiner Einführung konstatieren muß: «L'œuvre est à peine commencée» (p. 19), gilt ganz besonders von den Missionsländern. Abgesehen von einigen Hinweisen, auch historischer Art, in den Beiträgen aus und über Südamerika, sind in diesem Sammelband leider nur drei Studien den eigentlichen Missionsproblemen gewidmet. P. Guy Mosmans, Weißer Vater, untersucht mit weiser Beschränkung auf die Verhältnisse in Costermansville (Belgisch Kongo) die Bedingungen für das religiöse Leben der europäischen Bevölkerung in dieser typischen Kolonialstadt (p. 335-352), während Sr. Marie André du Sacré-Cœur den Einfluß des Milieus auf die schwarze Bevölkerung, speziell französisch Afrikas zum Gegenstand ihrer Studie macht, wobei sie vor allem auch auf die vielfach zu wenig beachtete Tatsache des Heidentums als sozialer Macht gebührend hinweist (353-361). Die ‚Revue du Clergé Africaine' hat bereits seit 1949 die Anregungen von Prof. Le Bras in die Tat umgesetzt und einige schöne Resultate ihrer Untersuchungen werden in diesem Band vorgelegt (p. 362-374). Gerade diese Beispiele aus dem afrikanischen Kontinent zeigen deutlich, wie fruchtbar und anregend sich die religionssoziologischen Studien für die praktische Missionsarbeit auswirken können. Es ist nur zu wünschen, daß auch andere Länder dem Beispiel Afrikas folgen. Vorliegender Band bietet die entsprechenden Anleitungen und in der aufgeführten Literatur auch die ersten Hilfsmittel. Beckmann

Hulstaert, G., M.S.C.: **Carte Linguistique du Congo Belge.** 67 pp. Institut Royal Colonial Belge, Bruxelles, 1950.

Der Hauptwert vorliegender Studie des Redaktors von «Aequatoria» liegt, wie der Titel sagt, in der übersichtlichen, mehrfarbigen Karte, welche 31 Bantu-Sprachen und 18 andere Sprachen in Belgisch-Kongo nach ihrer geographischen Verbreitung genau zu fixieren sucht. Der erklärende Text bietet eine erste Übersicht über die einzelnen Sprachen, ihre Verbreitung, Erforschung etc. In einem eigenen Kapitel behandelt der Verfasser sodann die «Verkehrssprachen», wobei er feststellen muß, daß das Lingala seit einiger Zeit bedeutende Fortschritte macht, aber wahrscheinlich über kurz oder lang wenigstens von den gebildeten Schichten des Landes zugunsten des Französischen aufgegeben wird. Unsere Zeitschrift ist nicht zuständig, den rein linguistischen Wert dieser Studie zu beurteilen - obwohl bereits der Name des Verfassers und die Sammlung, in der sie erscheint, eine Garantie bieten -, doch möchten wir die Aufmerksamkeit der Leser darauf richten, weil der Verf. Missionar ist und noch mehr, weil er, wie er im Vorwort selbst bescheiden bekennt, zum größten Teil auf Forschungen von Missionaren (sie werden unter den gedruckten und noch mehr unter den ungedruckten Quellen p. 54-63 im einzelnen aufgeführt) aufbaut. «Sans cette collaboration cet ouvrage n'aurait pas vu le jour. C'est donc une œuvre commune et nous ne sourions assez remercier tous et chacun pour leur aide bienveillante» (p. 3). - Die linguistische Arbeit der katholischen Missionare Belgisch Kongos bildet ein Ruhmesblatt, das verdient, über die Grenzen des engeren Fachgebietes hinaus bekannt zu werden. Beckmann

Llorente, Segundo, S.J.: **A orillas del «Kusko».** 279 pp. Editorial El Siglo de las Misiones, Bilbao 1951

Der Verfasser plaudert hier, wie in seinen früheren Büchern «de la desembocadura del Yukón» und «Cronicas Akulurakeñas» (Cf. NZM, V [1949] p. 79) in der gleichen ansprechenden Art von Freud und Leid eines Eismissionars in Alaska. Specker

Masson, J., S.J.: **Un Millonario Chino** al servicio de los indigentes, José Lo Pahong. 153 pp. Editorial El Siglo de las Misiones, Bilbao 1951.

Diese vorzügliche Biographie über den berühmten chinesischen Laienapostel Lo Pahong (Cf. Besprechung der französischen Originalausgabe in NZM VI [1950] p. 237 f), die hier in spanischer Sprache vorliegt, verdiente auch in andere Sprachen übersetzt zu werden. Specker

Van den Oudenrijn, M.A., O.P.: **De Armeniërs en hunne kerk.** (Het Christelijke Oosten, Tweede Reeks, Deel II.) 84 pp. Uitgeverij de Toorts, Heemstede, 1950.

In diesem schmalen Bändchen bietet der gelehrte Verfasser, selbst Mitglied der armenischen Akademie von St. Lazaro, eine zusammenfassende Schau der armenischen Kirche in Vergangenheit und Gegenwart. Diese einst mächtige und äußerst lebendige Kirche des Ostens ist heute, nach den türkischen und russischen Verfolgungen, auf ca. 3 Millionen Mitglieder zusammengeschrumpft (davon sind 180000 unierte Armenier). Mit großer Liebe und ungemein reichen Detailkenntnissen werden das äußere Leben dieser Kirche, ihr Glaube, ihre reiche Liturgie und ihre Früchte in Kunst und Wissenschaft geschildert. Von besonderem Interesse sind für unsere Zeitschrift die einläßliche Darstellung der Missionierung Armeniens und die Geschichte der Unionsversuche. Eine knappe, aber mit guten Charakteristiken versehene Literaturübersicht (p. 77-82) gibt eine sorgfältige Wegleitung zur weiteren Vertiefung interessierter Leser. Das Bändchen ist eine so vorzügliche Zusammenfassung unseres Wissens über die armenische Kirche, daß man nur wünschen kann, es möchte durch Übersetzung in andere Sprachen auch weiteren Kreisen außerhalb Hollands zugänglich werden. (Da der Verfasser von seinen eigenen Arbeiten in der Bibliographie nur wenige nennt, sei hier auf die Bibliographie seiner armenischen Schriften verwiesen bei J. Mérécian S.J., Bulletin Arménologique. Mélanges de l'Université Saint Joseph. T. XXVII, Fasc. 10 [Beyrouth, 1947/48], 301-303.) Beckmann

Bless, H.: **Traité de Psychiatrie Pastorale.** Psychopathologie - Morale - Thérapeuthique - Direction. Traduit du Néerlandais par G. Ghyssaert. 1950 [3], VIII 291 pp. Editions Ch. Baeyart, Bruges.

Schon die erste Auflage dieser Pastoralpsychiatrie (1934) hat allgemeine Anerkennung gefunden; die Neuauflage ist bedeutend überarbeitet und erweitert worden. Wenn auch heute noch manche Mängel da sind, weil moderne Forschungsergebnisse, die in deutscher oder englischer Sprache publiziert worden sind, zu wenig berücksichtigt wurden, so kann dieses Pastoralwerk dem Seelsorger doch sehr empfohlen werden, zumal da ein besseres Buch noch fehlt. Zürcher

McGuire, Paul: **Australien.** Kontinent der Zukunft. Aus dem Englischen übersetzt von Eugen Teucher. Mit 91 Abbildungen und einer Karte. 362 S. Orell Füßli Verlag, Zürich, Stuttgart, Konstanz (1950).

Dieses Buch über den wohl unbekanntesten Kontinent ist, um das vorweg zu sagen, ausgezeichnet, ja geradezu spannend geschrieben und dabei von einer vornehmen Sachlichkeit und einem verständnisvollen Einfühlungsvermögen. Es vermittelt einen umfassenden Einblick in die geographischen, geschichtlichen, ethnologischen, kulturellen und wirtschaftlichen Probleme Australiens. Die religiösen Fragen und Probleme - einschließlich der Missionen - werden nicht eigens behandelt. Doch wo der Verfasser darauf zu sprechen kommt, sei es in historischen Rückblicken, sei es für die Gegenwart, geschieht es in wohlwollender und vornehmer Art. Für seine Geistesart dürfte folgendes Urteil bezeichnend sein: «Er (de Quirós) war ein besserer Sendbote der Zivilisation im Pazifik als die Kaufleute und Freibeuter, die auf ihn folgten, wie auch Francis Xavier ein besserer Sendbote in Indien war als Warren Hastings» (S. 24). Diese feine Bevorzugung der geistigen vor den materiellen Interessen, die keineswegs vernachlässigt werden, durchzieht die gesamte Darstellung und verleiht ihr einen Zug von Humanität, der sie sehr symtpathisch macht. Beckmann

Jensen, Ad. E.: **Mythos und Kult bei Naturvölkern.** Religionswissenschaftliche Betrachtungen. (Studien zur Kulturkunde, begründet von Leo Frobenius.) Herausgeber: Ad. E. Jensen, Band X.) Franz Steiner Verlag, Wiesbaden. 1951. 424 Seiten.

Wollte man ein annäherndes Bild von der Reichhaltigkeit des vorliegenden Werkes geben, müßte man wenigstens das ausführliche Inhaltsverzeichnis wiedergeben. Der Raum gestattet nur die Angabe der vier Hauptteile: 1. Über das Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit, 2. Gottheit, Opfer und Ethos, 3. Über die Magie, 4. Seelen, Ahnenkult und Geister. Sehr sympathisch berührt, wie sich der Autor mit dem Problem der Fremdartigkeit der religiösen Vorstellungswelt und Handlungsweise der Naturvölker befaßt. Die Schwierigkeiten, die sich aus dieser Fremdartigkeit einem inneren Verstehen und Nachvollziehen eröffnen, sind Jensen bewußt. Andrerseits gibt er zu bedenken, daß die Primitiven ebenso Menschen wie wir sind, und nimmt energisch Stellung gegen Levi-Brühls bekannter Theorie von der Alogizität des primitiven Denkens. Es herrscht hier keine andere Logik, als in unserem Denken auch, es herrschen nur andere Prämissen, aus denen sich dann ganz andere Schlußsätze ergeben. Es ist nun Jensen zweifelsohne gelungen, tief in diese Prämissen einzudringen. Wir haben bei ihm, der Direktor des Frobenius-Institutes in Frankfurt ist, den selten glücklichen Fall, daß sich die reiche Tatsachenkenntnis der «offiziellen» Ethnologie - die Materialfülle - und die verstehende Deutung jener Kreise berühren, die von der neuen Mythenforschung her kommen, wie sie etwa durch die Namen Jung-Kerényi, Eranos u. ä. andeutend charakteristiert ist. Wie äußerst fruchtbar diese Begegnung ist, ersieht man aus dem Vergleich mit Werken, die nur bei der Materialsammlung stehen bleiben. Die enge Beziehung zwischen Mythos und Kult wird anschaulich herausgearbeitet. Erstaunlich ist, daß ein Mann, der ausgerechnet über Mythos und Kult bei Naturvölkern geforscht hat, Winthuis, dessen Erkenntnisse im Kern der Sache auch vom «Archiv für Religionswissenschaft» und ähnlichen Organen positiv gewertet wurden, völlig unberücksichtigt bleibt. Geradezu programma-

tisch ist wohl Jensens Auffasssung vom Verhältnis von Religion und Magie, deren überragende Bedeutung im Denken der Naturvölker ihm ganz einsichtig ist. Er sagt: Es «soll nicht heißen, daß am Anfang ein religiöses Zeitalter stand, dem ein magisches folgte . . .; vielmehr handelt es sich um zwei ganz verschiedene Geisteshaltungen des Menschen, von denen nicht einzusehen ist, warum der Mensch die Fähigkeit zu beiden nicht von Anfang an gehabt haben soll» (S. 305). Jensen hat ein heute noch seltenes intuitives Verständnis für das magische Weltgefühl, wenn auch bisweilen der Rationalist noch etwas durchblickt, sodaß man sich z. B. die Aussagen über Survival-Erscheinungen und Astrologie differenzierter gewünscht hätte (321 f.). - Das Werk ist im Grunde positiv zur Hochgottlehre P. W. Schmidts eingestellt, wenn auch die vielen Stellen der Auseinandersetzung damit und der Abgrenzung auf den ersten Blick dies nicht so klar erkennen lassen. Doch hat man wohl allen Grund, dem Autor auch dafür dankbar zu sein. Das bedeutende Werk Jensens scheint symptomatisch für die neue synthetische Linie, der die heutige Religionswissenschaft zustrebt. Auch dem Missionar, der mit Naturvölkern zu tun hat, kann man das Buch nur empfehlen. G. Frei

Giorgetti, P. Filiberto, FSCJ: **Note di Musica Zande** (Con trascrizioni musicali di uccelli, tamburi, xilofoni e canti Zande). Museum Combonianum N. 5. 36 pp. Missioni Africane. Verona 1951.

Die Freude der Neger an Musik und Tanz - der Autor spricht von einer frenesia del canto (p. 11) - wird allen auffallen, die auch nur einige Nächte im afrikanischen Busch verbracht haben. Im Urteil über den musikalischen Wert des Gehörten werden sie sich aber nicht ohne weiteres einig sein. Es hängt sehr davon ab, ob man nur mit europäischen Ohren zuhorcht, oder die folkloristische Musik dieser Völker unvoreingenommen auf sich wirken läßt. P. Giorgetti, der 24 Jahre lang bei den Azande sein besonderes Interesse diesen Fragen widmete, berichtet uns in einem kleinen Heft viel Interessantes und Anregendes darüber. Für manche Liedmelodien fand er heraus, daß der Gesang der Vögel - bewußt oder unbewußt - das Leitmotiv dafür gab. Besonders schildert er der Azande großartige Technik und Beherrschung der rhythmischen Kunst beim Trommelschlagen. Nicht nur für den Tanz, sondern auch für die Übermittlung von Nachrichten sind sie Meister der Trommel. Sie können zum voraus bestimmte Signale, aber auch ganz neue Nachrichten mit einer Art Morsesystem im Umkreis von 10 und mehr km herumgeben. Im ganzen Azande-Gebiet verwenden auch die Missionare, statt der Kirchenglocke, die Trommel. In 4 kurzen Sätzen, die nach Belieben wiederholt werden, erfolgt der Aufruf: «Glocke der Kirche (so wissen alle sofort, daß es nicht ein Aufgebot für den Krieg oder für die Arbeit ist, sondern nur die Christen angeht). Alle heraus! Gott zu loben. Letztes Zeichen (d. h. bald beginnt der Gottesdienst).» Als Appendix folgt ein Vortrag, den P. Giorgetti den Azande-Lehrern hielt über Wert und Eigenart der afrikanischen Musik. Folgender Satz ist ohne Zweifel zu ausschließlich formuliert, muß aber doch sowohl Missionaren wie auch einheimischen Lehrern, die allzu gern nur mehr europäische Lieder singen wollen, zu denken geben: «Jeder Versuch, in Kirche und Schule Lieder von europäischer Art einzuführen, muß von allen Afrikanern als ein wirklich verbrecherisches Attentat betrachtet werden, die musikalische Seele Afrikas zu erdrosseln» (p. 34). Zum Schluß gibt er dem Wunsch Ausdruck, man sollte für Afrikaner eine eigene Musikschule gründen, wo sie ihre reiche Musik auch theoretisch ergründen könnten, um sie dann, von dieser sichern Grundlage aus, durch die Befruchtung mit der europäischen Musik und Technik weiter zu entwickeln. P. Walbert Bühlmann OFMCap.

Printed in Switzerland - Buchdruckerei Gebr. Oberholzer, Uznach

DREI NEUE STANDARDWERKE

von internationaler Bedeutung

Das Konzil von Chalkedon

Geschichte und Gegenwart. Drei Bände. 1800 Seiten.

Herausgegeben von A. GRILLMEIER und H. BACHT

Im Oktober des Jahres 1951 begann die Christenheit die 1500-Jahrfeier einer der wichtigsten Ereignisse der Kirchengeschichte, des Konzils von Chalkedon (451). Die größte Tatsache der menschlichen Geschichte, die Menschwerdung Jesu Christi, des Sohnes Gottes, stand damals zur Frage. Chalkedon hat das kirchliche Verständnis des Christusgeheimnisses zu jener Klärung geführt, die über alle häretischen Trennungs- und Vermischungstendenzen hinweg das Mysterium der personalen Einheit Christi in der unvermischten Zweiheit der Naturen festhält.

Über fünfzig katholische Forscher aus vielen Ländern haben sich zusammengetan, um die Bedeutung dieser Kirchenversammlung in sich und in ihren Auswirkungen darzustellen. Chalkedon soll als Geschichte und Gegenwart, als Erbe und Aufgabe sichtbar werden.

Das Werk erscheint in drei Bänden von je 500—700 Seiten. Der Abschluß wird bis Pfingsten 1952 angestrebt. Das dreibändige Werk kostet kart. Fr. 109.20, bei Subskription bis 1. März 1952 nur Fr. 93.60, Ln Fr. 127.95, resp. Fr. 109.20. Zahlbar in drei gleichen Raten, jeweils bei Lieferung einer Ausgabe.

Gottes Wort im Kirchenjahr

Herausgegeben von BERNHARD WILLENBRINK OMI

1. Band	Advents- und Weihnachtszeit, 176 S.	Subskriptionspreis Fr. 7.80
2. Band	Fastenzeit und Ostern	Subskriptionspreis Fr. 9.70
3. Band	Pfingstzeit	Subskriptionspreis Fr. 12.15

Echter-Bibel

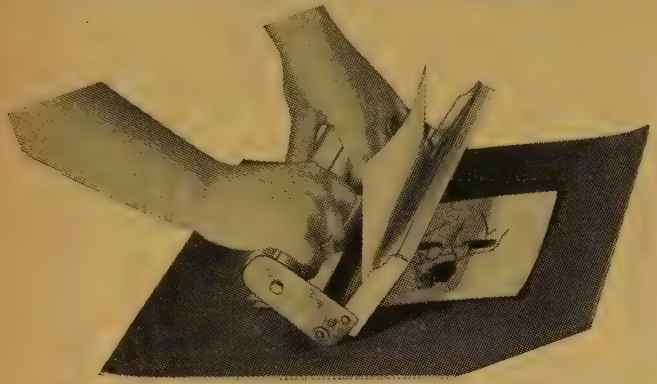
Die ECHTER-BIBEL, die große deutsche Bibelübersetzung nach dem Urtext der Heiligen Schrift, hat die Anerkennung der gesamten Fachwelt gefunden. Anton Koch SJ schreibt in den «Stimmen der Zeit»: «Nach den bisher vorliegenden Bänden zu schließen, ersteht in der ECHTER-BIBEL die heute führende Bibelausgabe, die in der Textgestaltung wie im Kommentar wissenschaftlich voll auf der Höhe der Zeit steht». Bis jetzt sind erschienen:

AT 1. Bd. Nötscher, Die Psalmen, 292 S., Fr. 10.20
AT 2. Bd. Nötscher, Jeremias/Klagelieder, 176 und 24 S. Fr. 8.30
AT 3. Bd. Schötz, Das erste und zweite Buch der Makkabäer, 108 S. Fr. 6.25
AT 4. Bd. Nötscher, Zwölfprophetenbuch/Kohelet, 188 und 34 S. Fr. 8.95
AT 5. Bd. Ziegler, Isaias, 192 S. Fr. 8.10
AT 6. Bd. Ziegler, Ezechiel - Nötscher, Daniel, 148 und 72 S. Fr. 8.95
AT 7. Bd. Rehm, Samuel- und Königsbücher, 124 und 136 S. Fr. 9.55
AT 8. Bd. Rehm, Chronik - Hamp, Sprüche, 142 und 88 S. Fr. 9.25
AT 9. Bd. Junker, Genesis, 148 S. Fr. 6.25
AT 10. Bd. Rehm, Esra/Nehemias-Fischer, Hohes Lied/Rut/Weisheit, 168 S. 7.10
AT 11. Bd. Stummer, Tobias/Judith/Esther - Hamp, Baruch, 144 S. Fr. 6.25
AT 12. Bd. Nötscher, Josua/Richter, 71 und 83 S. Fr. 6.75
AT 13. Bd. Junker, Job - Hamp, Sirach, 103 und 145 S. Fr. 9.90.
NT 1. Bd. Staab, Das Evangelium nach Matthäus, 164 S. Fr. 7.50
NT 2. Bd. Kürzinger, Apostelgeschichte und Römerbrief. Fr. 7.70.

Durch jede Buchhandlung. Schweiz. Generalauslieferung

Tel. (051) 46 27 78 **CHRISTIANA-VERLAG** ZÜRICH 52

50—100 tadellose Abzüge mit



4-Farben-Umdrucker und Adressierapparat

Ein kleines Wunder an

Sparsamkeit: kopiert ohne teure Matrizen direkt vom Original.

Handlichkeit: läßt sich sogar in der Aktentasche mitnehmen.

Einfachheit: Sie schreiben von Hand, mit der Maschine, ein- und mehrfarbig, auf dem gleichen Original.

Nur Fr. 73.— Eine Anschaffung, die sich auch der kleinste Betrieb leisten kann.

Papeterie Bürgisser

LUZERN - Weggisgasse 26 - Telephon 2 60 17

Eingesandte Bücher — Livres reçus

An Indian Benedictine Ashram. 92 pp. Saccidananda Asrham. Shanti Vanam Tannirpalli Kulitalai, Tiruchirapalli 1951.

Arvisenet, C., Mémorial de la Vie sacerdotale. Traduction de l'Abbé Zeghers. 256 pp. P. Lethielleux, Editeur, 10, rue Casette, Paris VI. 1951.

Boxer, C. R., The Christian Century in Japan. 1549—1650. XV/535 pp. University of California Press Berkeley and Los Angeles and the Cambridge University Press, London 1951.

Caracco, P. Amedeo, OFM, La «Captatio Benevolentiae» nella Evangelizzazione dei Gentili. 240 pp. Centro Nazionale di Propaganda Missionaria Francescana, Roma 1951.

Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Encyclopédie en sept volumes dirigée par G. Jacquemet. Fasc. 11 col. 769—1151. Letouzey et Ané, Paris 1951.

Crazzolara, J. P., The Lwoo. Part II. Lwoo Traditions. pp. 104—323. Museum Combonianum Nr. 6. Editrice Nigrizia — Verona 1951.

Dupeyrat André, MSC, Le Sanglier de Kouni: Père Chabot Missionnaire en Papouasie. 212 pp. Archinconfrèrie de Notre-Dame du Sacré-Cœur, Issoudun (Indre) 1951.

Eranos-Jahrbuch 1950 (Band XIX), Mensch und Ritus. 486 S. Rhein-Verlag Zürich 1951.

Gensichen, Hans-Werner, Das Taufproblem in der Mission. 67 S. Beiträge zur Missionswissenschaft und evangelische Missionskunde Heft 1, C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1951.

Grosse-Aschhoff, Angelus, OFM, The Negotiations between Chi'-Ying and Lagrené 1844—1846 (Franciscan Institute Publications, Missiology Series. 2) 195 pp. The Franciscan Institute St. Bonaventure N. Y. 1950.

Gutierrez, Constancio, S. J., Españoles en Trento. 1061 pp. Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Instituto «Jeronimo Zurita», Vallodolid 1951.

Heiler Friedrich, Das Neue Mariendogma im Lichte der Geschichte und im Urteil der Oekumene. 160 S. Verlag Ernst Reinhardt AG., Basel/München 1951.

Henninger, Jos., Les Fêtes de printemps chez les arabes et leurs implications historiques. Separata da «Revista do Museu Paulista», Vol. IV, (São Paulo, 1950), 389—432.

Höltker, Georg, Zum Verständnis der Krankenheiltänze bei den Naturvölkern. SA. Bull. d. Schweiz. Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie, 27. Jahrgang 1950/51, 15—25.

Jean-Marie du Sacré-Coeur, OCD, Le «Seminarium Indicum d'Antoine Walaeus. Estr. «Ephemerides Carmeliticae», IV, 1950, 71—93.

Lexicon Capuccinum. Promptuarium Historico-Bibliographicum Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum (1525—1950). XLVII p. / 1868 Col. Bibliotheca Collegii Internationalis S. Laurentii Brundusini, Romae 1951.

Llano, Antonio Valle, S. J., La Compañia de Jesus en Santo Domingo durante el Periodo Hispanico. 376 pp. Seminario de Santo Tomas, Ciudad Trujillo 1950.

Nagai Paul, La chaîne du Rosaire. Le journal d'une victime de la bombe atomique à Nagasaki. Adapté en français par Masao Yoshida et J. Masson S. J. 79 pp. La Revue de l'Aucam. Livraison hor Série.

Ocampo M., S. J., Historia de la Misión de la Tarahumara. XXIII / 350 pp. Editorial «Buena Prensa» S.A. México 1950.

— — Tarahumara 1900—1950. Album conmemorativo de la Misión de la Tarahumara. 112 pp. 20,5 × 30,50. Editorial «Buena Prensa» S.A. México 1951.

Pareja, F. J., Islamologia. XV/842 pp. Orbis Catholicus. Rappresentanza Herder, Roma 1951.

Présence Africaine, L'Art Nègre. 254 pp. (36 dessins - 150 photos). Ed. du Seuil, Paris 1951.

— — Haïti, Poètes Noirs. 262 pp. Ed. du Seuil 1951.

Schäfer, Odulf, OFM, P. Dorotheus Schilling (1886—1950). Bibliographische Notizen. «Thuringia franciscana», 6 (1951), 99—107.

Schilling, P. Doroteo OFM, Attività delle Biblioteche pubbliche scientifiche della Germania durante gli anni 1947—1948. «Il Libro e le Biblioteche» II. Roma 1950, 391—410.

— — Rom und das Land der aufgehenden Sonne. Thuringia franciscana, 6 (1951), 107—110.

Eine wertvolle Neuerscheinung

Siegfried Huber — Im Reich der Inkas

Geschichte, Götter und Gestalten — Reich illustriert. Leinen Fr. 16.85

Frucht persönlicher Begegnungen mit Peru möchte dieses kulturgeschichtliche Reisebuch hineinführen in die zauber- und mythenbeladene Welt der Inkas und der spanischen Conquistadoren, indem es die drei Elemente Landschaft, Sage und Geschichte zu einem Gesamtbild vereint. Tiahuanacos und Pachacamacs versunkene Kulturen, Kuskos hierarchische Dynastie, des letzten Inkas Goldschatz und die beispiellose Kühnheit der Conquistadoren, dazu die überwältigende Landschaft über Meer und Urwald, das ist der Inhalt dieses Buches.

In Buchhandlungen zu beziehen. **WALTER VERLAG OLTEN**

NEUE ZEITSCHRIFT FÜR MISSIONSWISSENSCHAFT
NOUVELLE REVUE DE SCIENCE MISSIONNAIRE

Supplementa

A paru — Soeben erschienen

Vol. III

André V. Seumois, OMI

Introduction à la Missiologie

550 pp. — Kart. sFr. 26.—

Dans cette nouvelle Introduction à la Missiologie, l'auteur ne fait non seulement preuve d'une remarquable connaissance de toute la littérature relative au sujet, mais il a également su pénétrer spéculativement les problèmes qui se posent à la missiologie et en montrer des aspects tout nouveaux. Aucun doute que ce livre n'excerce une influence décisive sur le développement ultérieur de la science encore récente qu'est la missiologie.

In dieser neuen Einführung in die Missionswissenschaft zeigt der Autor nicht nur eine souveräne Kenntnis der gesamten einschlägigen Literatur, er hat es auch verstanden, die Probleme, die sich der Missionswissenschaft stellen, spekulativ zu durchdringen und ganz neue Aspekte aufzuzeigen. So dürfte dieses Buch einen entscheidenden Einfluß ausüben auf die weitere Entwicklung der immer noch jungen Missionswissenschaft. Specker

Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft
Schöneck / Beckenried (Schweiz).

Wollstoffe, Wollgarne
Wolldecken

vorteilhaft bei

TUCHFABRIK ENTLEBUCH A. G.

vormals Birrer, Zemp & Cie.

Surviving influence of Mission contact on the Daly River, Northern Territory of Australia.

by Ronald M. Berndt, Department of Anthropology, Sydney University

Introduction:

The Daly River, in the second half of the nineteenth century, was subjected to an increasing amount of alien contact, culminating in the circumstances surrounding the so-called «Copper Mine» murders of September 1884. The killing of several «white» men there led to a series of punitive expeditions, which virtually decimated the local Daly River Aboriginal tribe, the Ngulugwɔŋga (sometimes known to themselves and to Europeans by the introduced term Mulluk Mulluk). Repercussions from this state of «warfare» lasted well into the first quarter of the twentieth century [1].

At the beginning of 1887, two years after the «Chopper Mine» murders, the Jesuit Roman Catholic Mission came from Rapid Creek, near Darwin, and established a base at Wunia (known now as «Parry's Place») on the western side of the Daly. The site was found to be unsuitable, and the station moved in about 1890 to Gumuldji, near Hermit Hill (on the edge of the so-called Serpentine Lagoon), in Madŋala territory (adjacent to what is now the Daly River Aboriginal Reserve, extending towards Port Keats). Heavy floods and unsuitable soil forced the authorities to move again in 1893 to a place now known as «Dargie's Camp» (Diŋgeriad or Brown's Creek), and called Wunia in memory of the first site. Here the Mission flourished until March 1899, when heavy floods caused considerable damage, and the whole station was abandoned on the 24th. of July, 1899 [2].

There is little available published material on Daly River European settlement and Aboriginal contact [3]. In fact, only a few articles on the language and culture of these Ngulugwɔŋga people have been published [4],

---

1 Vide Northern Territory Incoming and Outgoing Government Correspondence, South Australian Archives.

2 Dr. Stanner (thesis, vide footnote 6) states that it was abandoned because of difficulty with natives, failure of the agricultural project, and the ill health of the missioners.

3 E.g., W. J. Sowden, The Northern Territory As It Is, Adelaide, 1882, pp. 97-119; W. H. Tietkins, Royal Geographical Society of South Australia, Nov. 4th. 1887; C. Read, «The Rivers of the Northern Territory of South Australia», Royal Society of South Australia, Nov. 1st. 1886, p. 74; Northern Territory Times Almanac, 1890; E. J. Brady, Australia Unlimited; H. A. Parsons, The Truth About the Northern Territory, 1907; A. Searcy, In Australian Tropics, 1909, pp. 241-260; Knut Dahl, In Savage Australia, 1926, pp. 26-145; J. S. Litchfield, Far-North Memories, 1930, pp. 62-63, 157, 170, 77, 82, 85-167; Government Residents' Reports.

4 Father McKillop, Transactions and Proceedings of the Royal Society of South Australia, 1892—93, pp. 254-264; J. Mathew, Eaglehawk and Crow, 1899, Comparative Table, pp. 205-272; P. W. Schmidt, «Die Sprachlichen Verhältnisse von Deutsch-Neuguinea», in Zeitschrift für Afrikanische und Oceanische Sprachen, Jahrgang V, pp. 354-384, und Jahrgang IV, pp. 1-99, Berlin, 1902, cf. VI, 69

and in addition to the present writer and his wife [5], only one other anthropologist, Dr. W. E. H. Stanner [6], has carried out any field-work there.

The Roman Catholic Mission influenced thought and activity among various Daly River tribal groups (principally the Ngulugwoŋga and Madŋala) for just on twelve years. Its arrival in the region initiated a period of tolerance and sympathy towards the oppressed Aborigines: the Station served primarily as a buffer between the Aborigines on the one hand and the European settlers on the other. Present native informants credit the Mission authorities with clearing away certain «white» persons who had molested their womenfolk and indiscriminately shot them down. Practically, the Mission exerted a tremendous influence on Aboriginal life thereabouts: and it was primarily a haven in which the Aborigines could seek refuge. Informants to-day invariably speak well of the Mission and its staff [7]; but although there are still living a few elderly men and women who were brought up on the settlement, little of Christian teaching survives in their memory. It is possible that during its twelve years in the area the Mission was concerned largely with establishing itself on a working basis - erecting buildings, learning the native language, and dealing with the important task of cultivating gardens to become to some extent self-supporting, in the face of a critical shortage of Government and other funds.

In this short paper we cannot deal with the wider implications and effects of Mission contact, such as the influence of its teaching on the Aborigines, and the repercussions among local European settlers. The direct impact of Mission ideal and actions has certainly been tremendous; indirectly, the effect on the Aborigines' thoughts and actions (from the ‚moral' standpoint) was less apparent. Mission contact as such seems to have had no appreciable effect on traditional

---

(Sep. p. 104); S. H. Ray, «The Ngolok-wanggar Language, Daly River, North Australia», Journal of the Royal Anthropological Institute, Vol. XXXIX, 1909, pp. 137-141; A. Capell, «The Structure of Australian Languages», Oceania, 1937, Vol. VIII, No. 1, pp. 38-39.

5 A period of field-work in this region was carried out from November 1945 to March 1946, our base being in the vicinity of the old Jesuit Mission station at Diŋgeriad. A great deal of linguistic and cultural-anthropological material was obtained. Owing however to pressure of field-work in other regions, none of these data have yet been prepared for publication. For the writing of this paper achnowledgement is made to the Commonwealth Research Committee of the University of Sydney.

6 W. E. H. Stanner, «The Daly River Tribes», Oceania, 1933, Vol. III, No. 4, pp. 377-405, Vol. IV, No. 1, pp. 10-29; «Ceremonial Economics of the Mulluk Mulluk and Madngella Tribes of the Daly River, North Australia», Oceania, Vol. 14, Nos. 2 and 4, pp. 156-175 and 458-471 resp.; «Aboriginal Modes of Address and Reference in the North West of the Northern Territory», Oceania, Vol. VII, No. 3, pp. 300-15; «Culture Contact on the Daly River», thesis (unpublished), Fisher Library, University of Sydney.

7 Dr. Stanner mentions that (i. e., in 1932) «stories are still told of brutalities on the Mission: flogging on the ‚triangle', and so on». Dahl (vide footnote 3) speaks of Father McKillop as a passionate man, and Mission reports refer to «strong discipline» but give no details.

institutions, although it may have had on marriage patterns (polygamy, infant betrothal, and so on): European infiltration and impact in general have caused a more or less complete breakdown of indigneous life among the Ngulugwɔŋga and Madŋala, so that it is now impossible to discover how much, if at all, was due to the presence of the Mission. Moreover, the punitive expeditions and other actions carried out by unsympathetic and unscrupulous Europeans seriously diminished the local population. To-day this has been re-inforced by Aborigines who have come to the Daly River from the north, south, north-west and north-east, comparative newcomers, who did not experience the Jesuit Mission contact of 1887—1899.

The effects of this Mission contact on the few remaining Ngulugwɔŋga and Madŋala Aborigines seem to be comparatively negligible. Those who experienced it personally were not, apparently, influenced sufficiently strongly to transmit to their juniors the beliefs, attitudes and behaviour patterns obtained in this way. However, they still look back on the Mission period as a pleasant phase in their life, and speak with respect of members of the Mission staff; they bear European names given to them by the missionaries, and remember scraps of Biblical knowledge and Mission songs which were taught them during school or church attendance, or during periods of organized recreation. It is this latter feature which concerns us here - the survival of tangible material which purports to relate to contact with the early Jesuit Mission. Even though this has not been integrated into the culture, or into the social consciousness of more than these few people, its covert and less easily discernible effects may have had some bearing on local adjustment to present-day conditions of intensive contact.

Mission Organization:

According to native informants, the Mission established at Wunia (its final base) a large «iron» house with church attached, a school, boy's and girls' dormitories, carpenters' residence, and a fowl house.

The Superintendent was Father Mag'gɔb or Magəgləb (i. e., McKillop)[8], who had some little knowledge of the local Ngulugwɔŋga language. He was aided by Father Gunərad (i. e., Conrath)[9], a priest, also called «Biaŋ», and Father Grisən (i. e., possibly Christian), both of whom had some knowledge of Ngulugwɔŋga, Father Maːʃine (? Mathew) who spoke a little Madŋala, and Father Braun (? Brown), who spoke no native dialect but attended to carrying the mail from the Mission to the main North-South Road and Darwin. There are said to have been also nine Brothers: Sama (i. e., Samuel); Meldʒa (?), and Evərad (i. e., Everard), carpenters; Luŋga (?), a blacksmith; Albig (i. e., Albert), goat shepherd; Baldʒa (?), cattleman (attending to horses and milking cows); Bɔːsil (?), gardener; Wulgə (?), cook; and Dʒun (i. e., John), the schoolmaster.

---

8 Vide Footnote 4; also Dahl op. cit., pp. 28-49 et seq.
9 Vide S. H. Ray, ibid., p. 137.

A large garden was cultivated and divided into two parts: one for the Mission staff, and one for the sole use of Mission Aborigines. A «boiler» and pump were used to irrigate these from the river. A wide variety of vegetables and fruits was grown, including corn, tomatoes, sweet potatoes, pumpkins, water-melons and bananas. Tobacco was also grown, and four coconut trees planted, as well as a mango tree (still flourishing) and date palms.

Mission workers were fed with rice, pumpkin (in season), tea, sugar, milk, damper (bread), wallaby, goat and goose meat; and pudding, cake, coffee and tea were given at Christmas time. Old Aborigines say that there were no arguments nor trouble between them and the Mission authorities; 'they hit no one and they never used rifle on us' [10].

Apparently, too, a school was established and a separate domitory each for boys and girls - the girls being locked up each night to prevent (so we are told) promiscuity. In the morning they were let out and, with their faces washed, they were allowed to play and attend to lessons.

Aboriginal women worked in the main houses, but the Mission staff did not interfere with them.

Old Mathew, a Ngulugwɔŋga man, who to-day shows more signs of the Mission's influence than do his fellows, was an adolescent boy when taken to Father McKillop by his mother's brother, Avan. He was presently employed as an assistant to the carpenter, who presented him with a pocket knife, matches, pipe and tobacco. School boys and girls were not permitted to smoke, but Mathew was in the school for only a short while before commencing to work. He is, moreover, the only Aborigine now alive who attended the Daly River Mission school, and comments that he and other children of his day were not taught to read or write, but only told about «Father on Top, you'n me Father» - referring to God.

Official records of the Mission's work are extremely meagre, and chiefly contained in occasional Annual Reports made to the Government Resident of the Northern Territory. They do, however, present some of its main features [11]. Principally, the missionaries' conception of native welfare made inevitable a radical and forced change in the Aborigines' social and ceremonial life, and in their basic beliefs. This policy, although wellintentioned, struck at the vitals of native social life. It appears to have been: - 1. to organize a Mission settlement; 2. to persuade the natives to give up their nomadic life and become settled agriculturalists; 3. to give adult natives education in farm technology; 4. to give children and young natives a rudimentary «literary» as well as European technological education; and finally; 5. to «convert» natives to Christianity, which involved alteration of social habits as well as of belief [12].

---

10 Cf. Dahl, op. cit., pp. 106-107.
11 Vide W. E. H. Stanner (unpublished thesis), who discusses this aspect.
12 W. E. H. Stanner, ibid.

In the Mission's first Report of 1889, a school had been organized at Wunia, and a small village was slowly growing up about the Mission station. Natives urged the missionaries to move to Hermit Hill, and by 1891 some land had been cultivated: three families, one entirely «Christian», were settled in this way.

By 1893 the Mission had moved to its third and last site, and in 1894 land had been fenced and cultivated; but there were many setbacks owing to seasonal fluctuations and so on. At this time, about seventy natives were living more or less permanently at the Mission, and the school was attended regularly by about thirty children. By 1895 the number of native families had dropped to five. It is made fairly clear in the Reports that life in the settlement was hedged in by many restrictions upon conduct which seemed undesirable to the missionaries themselves.

By 1896 more land was under cultivation, but storms, floods, petty thieving and pests were a constant menace to the crops. There was a school attendance of only fourteen to twenty, but the number of families had increased to twelve. It became increasingly difficult to hold the young men: but a few were restrained from leaving, and thus evaded the normal puberty rites. Soon after this the Mission began to decline. Father McKillop, its mainstay, had to leave the north because of illhealth. By 1897, most of the crops were ruined, the cattle died, and there was heavy mortality among the natives on or near the Mission.

In 1898, the Aborigines were growing restless, pilfering and killing stock. There were only ten families on the station, while, apart from the school, fourteen youths were doing house-work and gardening, and being given extra training in reading.

Dr. Stanner indicates that the missionaries made a determined attack upon many aspects of Aboriginal culture, and that the depth of this influence was indeed great.

Knut Dahl gives us the only other account of Mission life at this time [13], based on his expedition into Northern Australia in 1894. He describes this Mission station at Brown Creek as a «Jesuit community in the wilderness», with an iron fence surrounding the main house, beyond which only specially favoured natives were admitted. He mentions twelve members of the Mission as against the fourteen noted by Aboriginal informants - one Irishman, the others largely of German and Austrian origin. A house was built with separate cells for all the fathers and lay brothers, and a small chapel; there were a blacksmith's shop and a carpenter's shop and several outhouses, and thirty acres of soil under cultivation. They possessed a large herd of cattle, as well as horses and goats. In a small printing office they had printed several hymns, an «alphabet» (possibly vocabulary), and an few Biblical tales in the native language [14].

Dahl then goes on to mention the aims of the Mission. It did not,

---

13 Knut Dahl, op. cit., pp. 34-49.

14 The writer has been unable to trace any of these in Australia.

he writes, aim at instilling religious conceptions, thus converting the Aborigines: the aim was to make these Aborigines give up their roving life, and to teach them to cultivate the soil and work; then their progeny as agriculturists might be more susceptible to introduced religious teaching. The land cultivated was thus parcelled out among various natives; but apparently this was not satisfactory, and the principal attraction was the Mission's supply of tobacco.

Although a considerable degree of influence was brought to bear on these Aborigines by the Mission, nothing remains from the material point of view excepting a mango tree.

Litchfield, writing in 1930[15], mentions that at Anson Bay a native was employed who could sing «Adestes Fideles» and «Sun of My Soul». Dr. Stanner notes that a Mission was established[16], and that this was destined to create a great change in the lives of many natives. 'Even to-day it is possible to detect its influence. An Aborigines' reserve of 100 square miles was set aside for the exclusive possession of the Mission. By 1888 the full staff of about twelve priests and lay-brothers, had been transferred to the Daly River from Rapid Creek, near Darwin, where the missionaries had first settled about 1882. The Rapid Creek Mission proved a failure, as the Daly River Mission was also to be. A terse but evidentally fairly accurate description has been given of their work as «an agricultural succes but an ethical failure»'[17]. It is nevertheless apparent that the Aborigines did remember something of what they were taught and personally experienced. These features do not seem to have been dynamically significant, nor to have been transmitted to those of the younger generation. To-day they are only memories in the minds of several old Aborigines.

Aboriginal Versions of Biblical Stories:

The following are general renderings, with certain necessary additions, of various Biblical stories as they have survived from this early Mission contact. Parts are given in interlinear text in an Apendix to this paper.

They are particularly interesting, for they reveal individual Aboriginal interpretation within the confines of the orthodox version.

a The Birth of Jesus:

Maria (Mary), the mother of Jesus Christ, was not married but lived by herself. The great Father (God) spoke to her, saying, «Mary, tou have no child: it is better that you have a baby». In this way the Father talked.

Mary was a long way away, at Bədliːam (Bethlehem; there she was sitting with her companion Madʒaliima (Mary Magdalene). The Father had not given these two women in marriage.

This Father, Baiaŋ (Ngulugwɔŋga, «father»), is God, a very big fellow

[15] Litchfield, op. cit., pp. 62-63.

[16] W. E. H. Stanner, ibid., Oceania, Vol. III, No. 4, p. 380.

[17] W. E. H. Stanner (unpublished thesis, p. 29): quotation from E. J. Brady, op. cit., p. 553. «The natives of the Daly River did not want religion. They made persistent efforts to spear the missioners.»

and extremely powerful. He blew a puff of wind towards Maria, and within this breath was the spirit of Jesus Christ. The wind, with Christ's spirit, entered Maria so that immediately she became pregnant. (Madʒaliːna, on the other hand, had no man and remained unmarried.)

Maria became large with child, and eventually gave birth to Jesus. In one week he was crawling about on his knees; in the second week he was walking; one month later he was a big man. (It was thus the priest talked to us.) Jesus then cultivated the land, and had a garden in which he grew tomatoes and apples.

b Adam and Eve:

The great Father said, «I haven't a son. It is better that I should have a boy.» So he «made» Adam by blowing a breath of air; and there was Adam! Adam lived on the ground and cultivated tomatoes and apples: he had been shown how to do this by the Father who lived in the sky.

One day the Father spoke to his son, Adam: «Adam, you have no woman, have you?»

«Yes, Father, I have no woman, but no matter, I work by myself as an unmarried man.»

«Ah. you must take a woman», insisted the Father.

«Which way can gou take one? There are no women here.»

«Ah, I will give you married. You stand up there, Adam», Father said.

So Adam came to that place, and stood up. «What shall I do?»

«You just stand up there, and I will give you married», repeated the Father.

Adam thought to himself, 'Which way woman? There is no woman here, only myself.'

Now Father made a puff of wind come from his mouth, and a woman stood up beside Adam.

«Ah, there's a woman here, Father!» This was Riva (Eve).

«Yes, you may have that one», said Father. «But you must not sell her to any whiteman, nor to any Chinese, Malay, Japanese or Aborigine. You must keep her for your own; she belongs to you, yourself.» Thus spoke the Father.

«All right, Father», replied Adam.

«And you musn't steal, or take another woman. You musn't kill women, musn't kill anyone», the Father continued.

«All right, Father», answered Adam.

After a time, the woman made Adam go wrong. It happened this way. Adam and Riva were living together, and each day they worked in their garden. Now the apples ripened, and Riva saw this.

«Adam», she asked, «that fruit is ripe. We had better eat?»

«No», replied her husband. «Baijaŋ, Father, will see us.»

«It doesn't matter, Baijaŋ is a long way away.»

«But Baijaŋ said, 'Don't steal them.' He will see us; Baijaŋ always looks on us.»

Adam was all right at first. However, at last he was persuaded to pick one apple; breaking it open, the two began to eat.

Now Father looked and saw them, and summoned them to his presence. So Adam and Riva came. Then the Father spoke: «Adam, come here! You two married people! What did I say to you before, Adam? 'You musn't sell women, musn't kill women, musn't steal' - that's what I told you. Why have you eaten an apple? You are finished with this place. You must go away. You must go to where there are yams, lilies, goanna, bandicoot, snake, kangaroo, wallaby, fish. That is what you will eat now. No more

may you eat my food - you must go like a horse, like a bullock!» Thus the Father spoke in anger, hunting them away from the big garden into the Bush.

And so Adam and Riva, who were of the same skin colouring as the Ngulugwoŋga people, came to live in the Bush like the Aborigines, hunting and collecting for food, outside the influence of Baijaŋ.

'If Adam and Riva had not eaten that apple we Aborigines would have lived like Chinese or white men. We would have had «good» (as opposed to indigenous) food. But we went wrong, and so we collect and hunt for all our food. Adam talked wrongly: he stole that tabu-ed apple belonging to Baijaŋ. This made him no good! Thus from Adam and Riva all we people came. He didn't stop any more with the great Baijaŋ, instead he went to Anməl, the «devildevil» country. He was a bad man, Adam, for the garden he and Riva had worked in belonged to the Father; Adam was only the gardener.

'If you «humbug» any woman; steal food; kill men and women; or steal food from the white man or Chinaman - then Baijaŋ will dislike you, and he will send you to Anməl. If you don't do these things, Baijaŋ will take you to a very good place when you die. Father always sees everything; and if you are bad, he will say, «Better I should kill him, or get someone else to kill him.»'

c Jesus' Escape from the Soldiers:

Now Madʒaliːna (Mary Magdalene) sat down with Baijaŋ. Jesus had been born to Maria (whose other name is Mary [Merry] Christmas), and was named by Baijaŋ.

«Dʒɔːsub (Joseph)», said Baijaŋ, «you had better come and look after Mary and Christ.»

Maria was a long way away, and so was Dʒɔːsub. Madʒaliːna heard Baijaŋ say this, and she said, «I think I will go and look at that baby, Christ.»

Now there were many soldiers about and they wanted to kill Jesus, so Maria and Dʒɔːsub killed a sheep. Then they took the clothes of Jesus and smeared them with sheep's blood, hanging them on a tree; and they hid Jesus.

Maria sat down at one place, and so did Dʒɔːsub. Baijaŋ said to Madʒaliːna, «Don't you camp, don't you sleep on the road, but you go directly to Maria and look at the baby.»

Madʒaliːna came on, and at last she reached Mary and Dʒɔːsub's camp. «Sister», she said, «where is that boy belonging to you and me - the one Baijaŋ put the name?»

«They have killed him», said Maria. «Look, see the blood there, and the blood-stained clothes of our boy.»

«Ah», cried Madʒaliːna, and with Maria and Dʒɔːsub she began to wail.

However, Madʒaliːna looked around and eventually found Jesus. She picked him up and with Dʒɔːsub helped Maria and the child on to a donkey; and then they escaped from the soldiers.

d The Allocation of Food by Jesus:

Jesus grew to a big man. He had a large garden, in which grew many vegetables and fruits; and he watched the apples ripening. He had twelve men (Apostles) to help him.

He got his twelve workers to make a long table. When it was done, he set in the middle a plate on which rested one apple, and all those present

(the twelve Apostles) ate of it until they were full. Then he, Jesus, replaced the apple - they had not finished it.

Then Christ spoke, «I gave you one kind of food, the apple. Later, I will give you another food.»

So they returned to their garden. Later they grew wheat, and made flour. Then Jesus made a big damper. When it was ready, they all sat down at the long table and they ate of this damper until they were full. But they did not finish it: Jesus put it away, as he had done with the apple.

And the Father talked to Jesus: «All of this is for white men - they will have iron, houses and everything.» Thus the Baijaŋ put motor cars, aeroplanes, houses, horses and so on for all the white people; he also made rifles, guns, panikins and knives; and Baijaŋ spoke to Christ, «That is the Dreaming [18] for all of you lot.»

'Jesus Christ was on the side of the white people - he gave all that food to them.

'Adam had only native food, for Adam and Riva were Aborigines. They had nothing when they left the garden owned by God.

'Chinamen grew rice and made grass houses: white men saw these, and the Chinamen saw the iron houses: the white men saw the rice, and the Chinamen saw the flour: each bought from the other. Only the Aborigines had nothing.'

e The Death of Christ:

Christ carried a large cross (crucifix); but the soldiers, who had tried to kill him as a child, killed him at last when he was a man. They nailed him up on this cross, and put prickly bush around his head so that his blood flowed. One soldier threw a pointed stick at him; and it pierced where his kidneys were, so that blood again flowed, and he died.

Later they removed him from the cross and put him in a hole: afterwards, he came out alive. In doing this he was helped by Maigəl (Michael). This is the Christ of the white men.

Discussion:

These five stories are arranged to form a cycle, Aboriginal fashion. Their main intent, from the native informants' viewpoint, is to explain, first the origin of the Aborigines and the Europeans (in effect of all aliens, for Chinese are included [19], and secondly the reason for the division of foods (that is, European foods introduced into the area, and indigenous products obtained through collection and hunting).

God is the Father, or Baijaŋ, and by a puff of his breath he creates Christ, Adam and Riva: these are his children. Maria is the vehicle through whom Christ is born; she is looked upon as a «classificatory» wife of the Father, her sister being Madʒaliːna and her guardian Dʒɔːsub. All belong, so to speak, to the one family. A split takes place when Adam and Riva disobey the instructions of God and eat the tabu-ed

---

18 The concept of Dreaming has been discussed in R. Berndt, Kunapipi (1951; F. W. Cheshire, Melbourne) and Djanggawul (Routledge and Kegan Paul, London, in press).

19 This Daly River region was also subjected to a certain amount of Chinese infiltration; towards Pine Creek, on the North-South Road, they worked in various mines at the end of the last century.

apple. They are driven out into the Bush to become Aborigines, denied European foods and goods, and obliged to hunt and collect for their living.

The cycle opens with the miraculous birth of Jesus, and his phenomenally rapid growth to adulthood. He becomes a gardener.

The second section presents the origin of Adam, who also becomes a gardener. Riva is created; together she and Adam eat the tabu-ed food, and are driven away by the Father. The marriage of Adam to Riva is stressed because to the Aborigines such is the natural state of an adult - particulary as Adam is himself an Aborigine. Christ, on the other hand, being represented as a European, remains unmarried, like the Fathers and Brothers of the Jesuit Mission. (At this time, too, few white women were seen in the area. Most local Europeans were unmarried or living away from their wives.) Riva persuades Adam tho eat the tabu-ed apple (sacred food - like food which has been declared sacred by the ceremonial leaders during certain large Aboriginal religious rituals: this concept, then, was not entirely unknown to the local Aborigines.)

When Adam received Riva as wife, he was given certain advice by the Father (similar to the advice given to Aborigines who came to the Jesuit Mission). This amounted to the prohibiting of murder, prostitution, forcination, theft, and polygyny. Adam and Riva committed the second to last sin, and were consequently driven from the garden in which, it is implied, Christ also worked. Adam and Riva entered Anməl, the native version of Hell: this is in reality only the Bush or country unoccupied by European settlers.

In the third section we return to the infancy of Christ, when he is hidden to prevent his death at the hands of unscrupulous soldiers (identified with policemen). The subterfuge of dyeing his clothing with sheep's blood is carried out by Maria and the guardian Dʒɔːsub. With the aid of Madʒaliːna, they effect an escape on a donkey. This section establihes a background to explain the eventual killing of Christ.

The fourth part reverts to an explanation of the allocation of food. Christ is in the garden with his twelve helpers (the Apostels): a table is made, at which the apple (the same as that which Adam and Riva attempted to eat) is offered as sacred food. It is eaten by the twelve men (representatives of the Europeans etc.). Having been given freely, through the intermediary of Jesus, it becomes their food, no longer tabu to them. A similar procedere is followed in regard to flour. The nucleus of this food is never finished: that is, Europeans, as contrasted with Aborigines, have abundance. This section, then, is complementary to the second.

The final part tells briefly of the death and resurrection of Christ. Although the «soldiers» mentioned in section three are described as eventually killing him, in reality he cannot be killed (that is, according to informants, it is not possible to exterminate all the Europeans; there are too many of them).

The actual Biblical stories, as told to the Aborigines by the Jesuit

Fathers, have been imperfectly digested. A bare outline of the original versions has been retained, being arranged and distorted to suit local tastes, and to compare and explain European material culture and so on with that of the Aborigines. Moreover, the stories are presented in the form of a sequence wherein Christ, Adam and the other characters are contemporaries.

The stories reflect the profoundly disturbing effect which European contact, through the agency of both missionaries and settlers, has had on the minds of the Aborigines. Observing the differences between the aliens and themselves, they sought to explain them through the medium of an introduced theme. This was of direct psychological value to those Aborigines of the older generation whe, seeing their numbers diminished, and their traditional culture disintegrating, at least possessed what they considered a tangible reason for such phenomena.

But the new generation did not, apparently, receive this same assurance. The older people neglected to hand on this knowledge, when once the influence of the Mission was withdrawn. There was nothing to restrain the continuing disintegration and social collapse, so that to-day finds the local people of the Daly River (to a much greater extent than the incoming groups) disillusioned, possessing little of their own culture and knowning less of European conditions.

Mission Songs:

Scraps of songs and ditties taught to Aboriginal school children, so informants relate, by the Jesuit Fathers are still occasionally recalled. Most are to-day remembered only in part, and it is often difficult to correlate them with the original European versions.

a Sacred Songs: —

1. «Holy Night»

ŋɔ:ma	bɔ:wa	wɔ:nda	bɔ:wa	bədli·am
dark	night-time	[1]	night-time	Bethlehem
ŋɔ·ŋudman		ba:dba:d [2]		mindʒi:dəd
all sleep		wake up and rise		himself (Christ)
wiii	alalg	dʒɔnmadʒɔnmajənma		beibima
mother	child [3]	like him [4]		clean baby [5]
milbidiŋgrima		ji:ʃu u:		
becoming sleepy		Jesus		
milbidiŋgrima		jeisu		
becoming sleepy		Jesus		

General Translation: Dank night . . . night in Bethlehem.

Notes: [1] A word said to have been used by Father McKillop: possibly a native word, but not understood by Aborigines.
[2] ba:gba:gman.
[3] I.e., Christ.
[4] Maria liked (i.e., loved) him, and so did everyone.
[5] An English word, in this case referring to 'whiteness', a European.

All sleep: some wake and rise:
Christ is there.
Mother loves her little child,
a clean baby.
Becoming sleepy, Jesus.
Becoming sleepy, Jesus.

2. «Sunday Benediction» (apparently fragments from the Litany of Our Lady of Loreto); this is in Latin, but it is imperfectly rendered: all words are recorded here phonetically [20].

griisuiu leiʃun
Christe eleison

griisuiu leiʃun balddəddʒəddʒəli deiju biridu
Christe eleison pater de caelis Deus spiritus
samdu deiju
sancte Deus

eks dʒaulduiŋɔidʒ dɔmini eks dʒaulduiŋɔidʒ dɔmini
exaudi nos Domine exaudi nos Domine

eks dʒaulduiŋɔidʒ biidʒ dɔmini baldʒə nobidʒ dɔmini
exaudi nos ? Domine parce nobis Domine

midʒə'ra nobidʒ
miserere nobis

(this is followed by)

wiilgo brauldandiidʒuma
Virgo (?) prudentissima

wiilgo brauldiin gandu ɔra bəra nobis
Virgo ? ora pro nobis

(two boys and two girls lead a procession singing these words)

wiilgo wiinalanda
Virgo ? veneranda

brandi ganda ɔra bəar nobis
praedicanda ora pro nobis

bəga lumna si si jə ɔra bəra nobis
speculum justitiae ora pro nobis

a duri mos iina dənuŋ dʒaindiʃimu dagərəmenduŋ
audire nos regina (?) (?) sanctissimum (?) sacramentum
iina dənuŋ dʒaindiʃimu
regina ? (?) sanctissimum

laudəd dɔmini man laudəd dɔmini
laudate Domini (?) nomen laudate Domini

gləiria badri əd biliium
gloria patri et filio

əd wiridʒ dʒaŋdum
et spiritui sancto

gləiria padri əd biliium
gloria patri et filio

[20] The Rev. Dr. A. Capell has kindly arranged the Latin interpretation of the native rendering.

əd biliduːi saŋdum
et filio tuo sanctum
sigədaɪrənus sibəju əd nuŋgu
sic erat in principio et nunc
əd sambu əd sigəla sigəlɔːrum
et semper ad saeculo saeculorum

Aɪmən.

b Secular Songs: —

3. «God Save the King» — correct English wording throughout[21]. The line «long may he reign over us» was interpreted as «rain over us», referring to the wet monsoonal season.

4. «In the Sweet Bye and Byne» — in English.

ju an mi go in bay an bai
You and me go in bye and bye
misumi dʒanub ju dibusu
We shall meet, stand up, [on that] beautiful shore.

5. «Camptown Ladies» — in English.

gabdun leidi siŋ du sɔŋ
Captain lady sing to song
au du dai , du dai , du dai .
how to die , to die , to die .
gabdun reis gɔːd vaiv mail lɔŋ
Captain race course five mile long
au du dai , du dai , du dai .
go in daːrum ɔːl naid
go in town all night .
go in daːrum ɔːl naid
go in town all day .

c Ditties: —

(these are in the vernacular, composed by the Jesuit Fathers and taught to school children)

6. «The River»

wuːgara daiji
small sawfish catfish
dilgˈgamba balanban
rifle fish big catfish
malmaːr berid meirum
pelican flat stingray
catfish
be malid dʒindʒari
big barramundi big shark
wu jagaːra
barramundi . . .

---

21 Knut Dahl, op. cit., p. 48, mentions that a song in the vernacular to the tune of «Good Save the Queen» was sung at the Mission.

wu wɔɪljiwɔlji ŋa
(my) river

melbabu melwiɪwi alalg
belong his son belong his mother to children

giɪlaɪg laɪgma
there we eat them all

Explanation: Various fish which live in the Daly River are mentioned: all these belong to the people, who eat them.

7. «The Dog»

garabula mɔijijiɪnid
Go away ! dog / boney

diɪdʒga juɪnbuŋ ŋa (repeat line)
Come back to me

biŋa ˈerduŋ daidʒma(i)ŋuna
I come on (I'll) kill you [1]

dʒuŋwɔn bilb ŋuna (repeat line)
With stick (I'll) hit/you

Note: [1] The word kill is used, but hit is really implied.

Explanation: A bonney dog is hunted away, being hit with sticks.

8. «The Sky»

miri dʒuɪŋ jelbˈŋu numərəl
sun fire moon stars

mudʒɔɪr jelb ŋaːŋu
many (stars) moon (all) belong to Him

baijaŋ gaɪndʒug laɪmlaɪma
Father [1] on top [2] talks

aŋgiɪmuna dad wa
[3] look catch them (?) [4]
la ˋ la la la

Notes: [1] I.e., God.
[2] In the sky (Heaven).
[3] Word unknown.
[4] Wrong wording: translated as a game of football. The Father uses the moon as the football, tossing it across the sky.

Explanation: The sun is like fire: thee are the moon and stars. All belong to God — thus he talks in the Heaven.

9. «The Leech»

beduɪŋ wɔɪljiwɔɪlji beduɪŋ ga awaːma
I go (to) river I go with (my) friend

didʒidʒildʒilma waɪg eiman
to the clean water now

waɪg ləlbna nunuɪwa
water warm you were there

wauwuɪl jalgŋa
billabong not want to

dʒin mandid jiːnərad
that leech is bad (there)
de waija nunduŋ
meat look for you
bɔːrad aduŋ jagai !
jump away I cry (exclaim in fun) !

Explanation: A boy goes to the river with his friend and swims in the clear warm water. He does not want to go to the billabong, where there are many leeches. Then they look for meat. One boy pretends to be a leech and pinches the other, who cries out «jagai!»

* * *

These nine songs are samples of the type of singing which was apparently taught to school children on the Mission. Song one seems to have been an attempted translation of «Stille Nacht, Heilige Nacht», somewhat distorted in transmission. The second song (chant), relating to the Litany of Our Lady, is an imperfect rendering of the Latin words, which take the Aboriginal accent: the meanings of these words were not known to the Aborigines.

Songs 3, 4 and 5 are distorted English renderings of the original versions, demonstrating the Aborigines' lack of familiarity with the alien tongue.

Songs 6, 7, 8 and 9 are improvised songs composed in the vernacular by the Jesuit Fathers to amuse the Aboriginal children. They are not always correct grammatically, and some of the native words are incorrect. Nevertheless they represent a genuine attempt to communicate with the people through their own language and ideas, and to take advantage of the local background. (To be continued)

Miscellanea.

Am 25. Juni 1951 starb im Alter von erst 42 Jahren der spanische Kapuziner-Missionar P. Marcelino de Castellvé. Er hatte sein ungemein reiches linguistisches und ethnologisches Talent in den Dienst der Kapuzinermission von Caquetá in Columbien gestellt, zunächst als Rektor des Eingeborenenseminars von Sibundoy (1936—1942) und seit 1945 als Leiter des von ihm gegründeten «Centro de Investigaciones Linguïsticas y Etnológicas de la America Colombiana» (vgl. NZM 1949, 142). Neben 22 wissenschaftlichen Werken, meist ethnologischen und linguistischen Inhaltes (darunter aber auch die «Monografía historico-misional del Vicariato Apostolico de Caquetá») hinterließ er im schwer zugänglichen Südkolumbien eine wissenschaftliche Arbeitsstätte mit Bibliothek und Museum (für das er allein 80 000 bibliographische Angaben anfertigte) und die Zeitschrift «Amazonia». Wie sehr sein Wissen und Können auch in nicht missionarischen Kreisen geschätzt war, zeigt die Tatsache, daß er Mitglied von 33 Akademien des In- und Auslandes war und noch 1949 auf dem XXIX. Internationalen Amerikanisten-Kongreß in New York einen Vortrag hielt. (Vgl. Cayetano de Carrocera OFMCap, El padre Marcelino de Castellvé, gran Etnólogo y Linguïsta (1908—1951). In: Venezuela Misionero, 1951, 363-366). Beckmann

Kirishitan-Kunst (I)

von P. Hubert Cieslik S.J., Tokyo.

Die folgenden Ausführungen wollen nicht so sehr ein Ergebnis neuer Quellenforschung darstellen, sondern in einfacher und schlichter Weise, soweit es möglich ist, all das mannigfache Material zu einem Gesamtüberblick vereinen, was in den letzten 20 Jahren japanische wie ausländische Kirishitan-Forscher in zahlreichen Einzeldarstellungen erarbeitet haben.

Zunächst einige mehr allgemeine Abschnitte zur Einführung. Die sogenannte Kirishitan-Periode (Kirishitan, vom portugiesischen Christão) umfaßt ca. 90 Jahre, wenn man sie von der Landung des Hl. Franz Xaver in Kagoshima 1549 bis etwa um das Jahr 1640 datiert. Diese ganze Periode ist von einer ungeheueren Dynamik erfüllt, wie sie in der japanischen Geschichte nur selten zu finden ist: Der Ausgang einer politisch und wirtschaftlich völlig zerrütteten Feudalperiode, eine Zeit der Bürgerkriege, Armut und Not, bis dann unter Oda Nobunaga, Toyotomi Hideyoshi und Tokugawa Ieyasu die Einheit des Reiches wiederhergestellt und durch den Ausbau der Tokugawa-Diktatur eine fast 300 Jahre währende neue Friedenszeit geschaffen wurde. Diesem innenpolitischen Umbruch geht parallel der erste Einbruch des entdeckungsfreudigen Westens in das alte Tennô-Reich. Seit 1543 die Portugiesen das sagenhafte «Zipangu» des Marco Polo wiederentdeckt hatten, begann gar bald ein rasch aufblühender Handel, zunächst der portugiesischen, dann auch der spanischen, holländischen und englischen Kaufleute an der Westküste Japans. Den Spuren der Kauffahrer folgten, wenn auch aus ganz andern Motiven, die christlichen Missionare, um die Botschaft des Evangeliums auch hier im Fernen Osten zu verkünden.

Die geistige und seelische Unruhe der damaligen von Kriegswirren erfüllten Zeit, die den Menschen die Unsicherheit der menschlichen Existenz und den Gedanken an das Was nach dem Tode in ihrem eigenen Dasein unerbittlich zum Bewußtsein brachte, erschloß die Herzen für die Predigt der christlichen Missionare. Nach manchem wechselnden Geschick begann das junge Christentum bald im Norden von Kyûshû festen Fuß zu fassen und sich von da weiter zu entfalten. Seit 1560 begannen die Jesuiten-Missionare in der alten Reichshauptstadt Kyôto und den umliegenden Provinzen ein neues Zentrum zu schaffen, das vor allem Grundlage und Ausgangspunkt für eine umfassende Missionierung des ganzen japanischen Reichsgebietes werden sollte. Doch mitten in diesem hoffnungsfrohen Aufblühen kam, wie ein Blitz aus heiterem Himmel, ganz unerwartet das Verbannungsedikt von Toyotomi Hideyoshi im Jahre 1587. Freilich wurde es nicht strikte durchgeführt, und dank der klugen Zurückhaltung der Missionare konnte die noch junge Kirche diesen ersten Schlag überstehen, wenn sie auch trotzdem in den folgenden Jahren noch manches Opfer zu bringen hatte. Tokugawa Ieyasu hielt sich in den ersten Jahren, da die politische Stellung der Tokugawa noch nicht gesichert und ausgebaut war, sehr zurück, ja erzeigte den christlichen Fürsten und Missionaren manche Hilfe und Gunsterweise. Doch mit dem fortschreitenden Ausbau der Tokugawa-Herrschaft nahm Ieyasu, von Haus aus schon mehr dem Buddhismus geneigt als seine Vorgänger, eine immer feindseligere Haltung gegen das Christentum ein, bis schließlich 1614 das strikte Verbot der christlichen Religion erfolgte.

Es folgte nun eine Zeit schwerer Verfolgungen. Viele Tausende von Martyrern ließen ihr Leben für ihren Glauben. Doch infolge der systema-

tisch und streng durchgeführten Verfolgung im Lande einerseits und der völligen Abschließung des Reiches[1] andererseits ging das Christentum in Japan fast völlig zu Grunde[2], sodaß es infolge der weitverbreiteten antichristlichen Literatur nur noch als eine verbotene und gefährliche Zauberei in der Erinnerung des Volkes weiterlebte.

So war das «christliche Jahrhundert» eigentlich eine recht unruhige Zeit. Nach den Sturm- und Drang-Jahren der ersten Gründerzeit folgte nur eine äußerst kurze Spanne verhältnismäßig ruhiger Entwicklung, bis mit der furchtbaren Verfolgung der Verzweiflungskampf auf Leben und Tod über die junge Saat hereinbrach. Sicher also nicht eine Zeit, die geeignet war, eine hohe Blüte von Kunst und Wissenschaft hervorzubringen. Erfordert doch das Werden solcher Dinge eine Periode langer und steter Entwicklung, als deren Abschluß dann erst jene herrlichen Meisterwerke künstlerischen Schaffens erstehen können, die noch nach Jahrhunderten und Jahrtausenden die Herzen der Menschen in ihren Bannkreis ziehen.

Dennoch fehlen die Anfänge auch zu einer christlich-japanischen Kunstentwicklung nicht ganz. Sicher war es nicht Absicht und Aufgabe der Missionare, als Künstler in Japan zu arbeiten, noch viel weniger, ihre eigene europäische Kultur dem japanischen Volke aufzudrängen. Doch kannten sie andererseits nur zu gut die engen Beziehungen zwischen Religion und bildender Kunst, wußten darum, daß der Mensch sich gedrängt fühlt, seine edelsten und höchsten Gedanken auch in sichtbaren Formen zum Ausdruck zu bringen, waren sich aber auch bewußt, wie sehr gerade durch edle und schöne Kunstwerke der religiöse Sinn der Gläubigen geweckt und geführt werden kann.

In der Gründungszeit der Mission wurden natürlich mannigfache, oft vielleicht nicht gerade hochwertige Erzeugnisse christlicher Kunst aus Europa eingeführt. Da diese für die japanischen Christen meist neuartige Dinge waren - man denke nur an die bisher in Japan ganz unbekannten Ölgemälde - wurden sie nicht selten japanischen Kunstwerken vorgezogen. Zu ihrer Entschuldigung muß man bemerken, daß christliche Motive eben noch nicht Gegenstand des japanischen Kunstschaffens gewesen waren, und daß also zunächst der Mangel an einheimischen Erzeugnissen sie nach den ausländischen greifen ließ.

Freilich lesen wir auch in den Berichten der Missionare, daß christliche Fürsten oder wohlhabende Gläubige sich von japanischen Künstlern Kopien der europäischen Werke anfertigen ließen, und daß diese Kopien recht wohl gelungen waren[3]. Der große Bedarf der verschiedenen Kirchen in der Mission an religiösen Bildwerken und Kultgegenständen, sowie die bewußte Förderung einheimischen Kunstschaffens, die besonders seit den Tagen des großen Visitators P. Alexander Valignano's[4] immer stärker betont wurde, ließen die Missionare auch an eine mehr systematische Kunstpflege herantreten. Zentrum dieses christlichen Kunstschaffens wurde besonders die Kunstwerkstatt, welche die Jesuiten in Kyûshû gründeten, von der weiter unten noch die Rede sein wird.

Leider sind infolge der systematischen Verfolgungspolitik und scharfen Überwachung seitens des Tokugawa-Regimes nur spärliche Reste der jungen christ-

---

1 Nur den (protestantischen) Holländern war danach ein beschränkter Handel auf der kleinen Insel Deshima bei Nagasaki erlaubt.

2 Bis auf einige Zehntausende, meist arme Fischer und Bauern der Gegend von Nagasaki, die im Geheimen mehr als 200 Jahre hindurch trotz Verbot und Verfolgung dem christlichem Glauben treu blieben.

3 Vgl. u.a. L. Frois S.J., Die Geschichte Japans (übersetzt von G. Schurhammer und E. A. Voretsch, Leipzig 1926), S. 254.

4 Visitations-Aufenthalte in Japan: 1579—1582, 1590—1592, 1598—1603.

lichen Kunst erhalten geblieben. Die wenigen Stücke, die sich heute noch in Museen oder im Privatbesitz befinden, haben entweder durch irgendeinen glücklichen Zufall den Sturm der Verfolgung überdauert, oder aber wurden durch sorgfältiges Verbergen den Augen der Untersuchungsbeamten entzogen, oder sind auch als konfisziertes Gut in den Speichern der Behörden der Vernichtung entgangen. So können wir uns heute anhand dieses überlieferten Materials und unter Hinzuziehung anderer Geschichtsquellen noch ein, wenn auch nicht adäquates, doch wenigstens annäherndes Bild machen von der jungen christlichen Kunst, welche damals christliches Gedankengut in japanischen Formen zu gestalten versuchte. Ferner werden wir sehen, daß auch die japanische Kunst manche Anregung von jener ersten Berührung mit europäischer Formgestaltung empfangen hat.

1. Architektur.

Mit Beginn der Missiontätigkeit suchten die Missionare natürlich an möglichst geeigneten und passenden Orten Missionszentren zu errichten, sei es auch nur in Privaträumen oder ärmlichen Mietshäusern. Jedoch mit steigender Gläubigenzahl, zumal aus vornehmen Kreisen, wurde bald das Bedürfnis wach, auch größere und der Heiligkeit des Kultes entsprechende Bauten zu schaffen. Vielerorts kamen dieser Notwendigkeit die christlichen Fürsten entgegen, indem sie auf eigene Kosten eine entsprechende Kirche mit Priesterwohnung errichten ließen, wie z. B. schon in den ersten Jahrzehnten zu Funai (heute Ôita), Fukuda, Kuchinotsu, Shimabara usw. Später errichteten die Missionare auch ihrerseits eine große Zahl von Kirchen, Ordenshäusern und Spitälern. Fast alle diese Gebäude, außer vielleicht zwei oder drei Ausnahmen, waren ganz mit japanischem Material und in japanischem Stil errichtet, und nicht selten dank der großherzigen Mitwirkung angesehener Christen von hohem Kunstwert. Im Folgenden seien besonders zwei Kirchen näher geschildert, die uns einen guten Einblick geben in das weitherzige Anpassungsbestreben der damaligen Jesuitenmissionare.

Zunächst die Kirche in der Hauptstadt Kyôto, damals gewöhnlich einfach Miyako - Hauptstadt - genannt. Hatten die Missionare schon seit den Zeiten Franz Xavers die Notwendigkeit gesehen, in der Hauptstadt des Reiches ein Missionszentrum zu gründen, um ihrer Tätigkeit im übrigen Reiche genügendes Ansehen und notwendige Sicherheit zu verleihen, so sahen sich die Begründer der Miyako-Mission bald vor die Aufgabe gestellt, durch einen auch äußerlich schönen und entsprechenden Bau der Kirche in der alten Kulturstadt Geltung zu verschaffen. Frois berichtet in seiner «Geschichte Japans» [5] über Beschluß und Ausführung des Kirchenbau's [6]:

«Vor etwa 10 Jahren hatte P. Gaspar Vilela, als er sich in Miyako niederließ, von einem Bonzen ein Haus und Grundstück in Unter-Miyako gekauft, wo bis dahin die Patres und Brüder Wohnung nahmen, und dort hatten sie eine Art Kapellchen gemacht, wo man Messe las. Aber es war schon so alt, schmutzig und morsch, daß die Christen sich schämten, wenn Heiden oder vornehme Personen kamen, um . . . unser Haus zu sehen, in der Meinung, da es unser sei, stände es den Tempeln der Bonzen und den Klöstern ihrer

[5] op. c. S. 465 ff.

Landsleute nicht nach. Das Kapellchen ruhte auf vier Pfeilern, und von diesen waren drei gebrochen und einer krumm.

Da man nun Ober-Miyako bereits wieder aufgebaut hatte und die Tenka (d. i. das Reich) infolge der guten Regierung des Nobunaga ruhig zu sein schien, so berieten sich P. Luis Frois und P. Organtino mit den Hauptchristen des ganzen Gokinai (die 5 Provinzen um Kyôto), was sie von dem Plan dächten, eine sehr gute Kirche in Miyako zu bauen. Alle antworteten ohne Ausnahme, das sei seit vielen Jahren ihr besonderes Verlangen gewesen, denn Miyako sei die Hauptstadt ganz Japans, der oberste Hof und die Quelle ihrer Gesetze. Und wenn wir auch große und schöne Kirchen in anderen Reichen (d. i. Provinzen) hätten, so sei, da wir keine in der Hauptstadt hätten, diese für das Ansehen und die Hochschätzung des Gesetzes Gottes in Japan wichtiger, und sie böten sich an, ein jeder nach seinem Vermögen, bei diesem Werke durch Almosen und persönliche Mitarbeit zu helfen.

Über diesen Beschluß und diese Beratung berichtete man P. Francisco Cabral, der in Bungo war, damit er den Bau gutheiße und dazu mithelfe. Dieser befahl, man solle aus dem Kapital für unsern Unterhalt zu diesem Bau 600 Taël beisteuern.

Die Christen begannen sofort mit großem Eifer, die Aufgabe unter sich zu verteilen, was jeder an Materialien und sonst für den Bau nötigen Dingen übernehmen solle. Dario Takayama-dono kam sofort von Takatsuki nach Miyako, um mit den Patres und den Zimmerleuten den Plan zu entwerfen und übernahm die Beschaffung des Holzes, das am wichtigsten war, wie der Säulen und vieler anderer Stücke von ausgezeichnetem Holze. Und das wollte er durch keinen seiner Diener besorgen lassen, sondern er ritt persönlich, nur mit vier oder fünf Reitern, zu einem Gebirge, das 7 Meilen von Takatsuki entfernt ist, und nahm Zimmerleute und Säger mit, um das Holz zu hauen und zu sägen und ließ es auf seine Kosten 7 Meilen weit über Land, und 8 oder 10 einen Fluß aufwärts und von da nach Miyako auf Wagen schaffen. Und solange die Bauten dauerten, fehlte seine Hilfe nie und sie war eine der vornehmlichsten, zumal durch die Leute, die er zur Arbeit schickte. . . .

Andere Christen waren von da 30 und 40 Meilen weit gegangen, um im Reiche Ômi Holz zu suchen, von wo sie ein einziges Mal 1000 Hölzer von ziemlicher Dicke brachten. Andere gingen, im Reiche Kii-no-kuni anderes feines Holz zu suchen.

Da aber der Bauplatz der Kirche klein war und man die Wohnungen der Patres nicht an einem andern Ort bauen konnte, weil die benachbarten Heiden um keinen Preis irgend etwas von ihren Grundstücken verkaufen wollten, auch wenn die Christen ihnen dafür den höchsten Preis bezahlten, so beschloß man aus purer Not, zwei Stockwerke über der Kirche zu bauen.»

Es sollte also, nach japanischer Zählweise, ein dreistöckiger Bau werden. Das war eine unerhörte Neuerung, freilich aus purer Notwendigkeit, wie Frois bemerkt. Schon der Baustil vornehmer Häuser und Paläste war meist einstöckig, Tempel dagegen hatten nie ein Stockwerk mit Wohnräumen usw. über dem Erdgeschoß. Das war z. T. berechtigte Ehrfurcht vor dem Heiligen, die auch heute noch das Kami-dana (kleiner shintoistischer Hausschrein) stets unter der Decke des obersten Stockwerkes anbringen läßt, damit das Heilige nicht der Gefahr ausgesetzt

6 Weiteres Material: I. Shinmura, Nanban-kôki, S. 66-83; A. Ebisawa, Kirishitan-shi no kenkyû (Tôkyô 1942).

7 Vgl. auch die Vorschrift für den Bau kath. Kirchen, daß etwaige Räume unter oder über dem Kirchenraum nicht für profane Zwecke benützt werden dürfen. C.I.C. can. 1164, 2.

wird, gleichsam mit Füßen getreten zu werden[7]. So mag das dreistöckige Bauprojekt vielleicht eine Nichtachtung japanischer Sitte und Bauform gewesen sein, was aber nicht nur den ausländischen Patres, sondern auch solchen gebildeten und in japanischen Formen bewanderten vornehmen Christen wie Takayama, Schloßherr von Takatsuki, als einziger und gangbarer Ausweg erschien. Doch erlangte die Kirche von Miyako gerade dadurch eine gewisse Berühmtheit, wie weiter unten noch darzulegen ist.

Die wenig freundlich gesinnten Bürger der Nachbarschaft nun machten sich diese Neuerung zum Vorwand, um von neuem Sturm zu laufen gegen den Bau der Kirche. Daher klagten sie zunächst beim Stadtgouverneur von Kyôto, und als das keinen Erfolg hatte, sandten sie sogar eine Abordnung nach Azuchi zu Nobunaga, er solle um keinen Preis zustimmen, daß die Christen in Kyôto eine solche Kirche bauten. Besonders drei Gründe führten sie dagegen an:

«Erstens, die Bauten, die damals Nobunaga, der Herr der Tenka, baute, blieben dadurch viel niedriger und armseliger im Vergleich zu den Maßverhältnissen, welche die Kirche der Christen habe. Zweitens, es sei nicht Brauch in Japan, daß die Bonzen Häuser über ihren Tempeln bauten. Drittens, jene Stockwerke würden sie derart überragen, daß die Töchter und Frauen der Nachbarn nicht in ihre Gärten gehen könnten, ohne von oben gesehen zu werden.»

Die Patres kamen jedoch der Klage zuvor und erlangten von Nobunaga die Erlaubnis für den Kirchenbau. Daraufhin wurden das Vertrauen und der Eifer der Christen noch vermehrt, und es wirkten alle einmütig zusammen für das Gelingen des Werkes. Groß war darum der Stolz und die Freude der Christen, als das Werk zu Ende ging und man am 15. August 1575 die feierliche Einweihung der Kirche begehen konnte. Frois berichtet darüber:

«Als Titel und Patronin dieser Kirche wählte man U.L.Frau von der Himmelfahrt zur Erinnerung daran, daß an diesem denkwürdigen Tage P. M. Francisco (Xaver) nach Japan zum Reiche Satsuma kam und die frohe Botschaft des Evangeliums zu diesen Gegenden brachte. Als dieser glorreiche Tag kam, las, obwohl die Kirche noch nicht ganz fertig war, P. Organtino, der am meisten daran arbeitete, da er sich sehr um diesen Bau bemüht hatte, darin die erste Messe. Zu diesem Feste versammelten sich die Christen von Miyako und den Nachbarreichen. Dario (Takayama), um die Gelegenheit dieses Verdienstes nicht zu verlieren, kam von Takatsuki mit Frau, Kindern und Verwandten und über 200 Personen. Die Heiden der Stadt Miyako staunten, als sie so viel Sänften und Berittene mit einem solchen Zulauf von Leuten zu unserer Kirche kommen sahen, und alle in Festkleidern, als wäre es Ostern. . . .

Als die Kirche fertig war, strömten zahllose Leute aus verschiedenen Gegenden zusammen, um sie zu sehen, und bei dieser Gelegenheit predigte man ihnen, da sie die Kirche besichtigten . . .».

Freilich über die Einzelheiten, den Stil und die Ausstattung der Kirche sagen die europäischen Quellen so gut wie nichts. Doch aus den Um-

ständen des Baues, der Ausarbeitung der Baupläne im Verein mit Japanern, der Wahl und Beschaffung kostbaren Holzes, «das am wichtigsten war», muß man unbedingt auf einen Bau im japanischen Stil schließen.

Ein interessantes Bild dieser Kirche, das aber wohl nicht zeitgenössischen Ursprungs sein dürfte, findet sich auf einem bemalten Fächer im Besitz der Ikenaga-Sammlung. Als Gegenstand seiner Fächerillustrationen hat der Maler, Kanô Motohide [8], verschiedene Sehenswürdigkeiten von Kyôto gewählt. Einer davon stellt eben unsere Kirche dar. Zwischen gewöhnlichen Bürgerhäusern ragt ein hohes (nach japanischer Ausdrucksweise) dreistöckiges Gebäude hervor, das im Stil der japanischen Schloßtürme gehalten ist und auf den ersten Blick nichts von einer christlichen Kirche verrät. Nur drei Personen im schwarzen Jesuitentalar, die vom Balkon des zweiten Stockes herabschauen, sowie einige weitere Jesuiten im Garten lassen erkennen, daß wir es hier tatsächlich mit der Kirche von Miyako zu tun haben. Das Dach des Baues ist nach Art des damaligen Tempelbaustils mit Ziegeln gedeckt, und zwar, wie es scheint, mit Kupfer, da es grün gefärbt ist. Neben der Kirche befindet sich ein kleiner japanischer Garten.

Wie schon oben erwähnt, verbreitete sich der Ruf dieser Kirche bald über das ganze Land, und von überall her strömten die Neugierigen zusammen. Leider wurde die Kirche bereits nach 12 Jahren zerstört, als 1587 das Verfolgungsedikt Hideyoshi's die Niederreißung aller christlichen Kirchen anordnete. Dennoch hat sich das Andenken an diesen Bau noch lange unter der Hauptstadtbevölkerung erhalten. In zahlreichen sog. Kirishitan-Romanen spielt der Bau der Kirche eine große Rolle, wenn auch das Ganze ins Phantastische gesteigert erscheint [9]. Danach sei der Bau unter den Auspizien von Nobunaga ausgeführt worden, der auch «den Tempel mit einer Landpfründe von 500 Koku Einkommen im Bezirk Kôga im Lande Omi ausgestattet hat». Diese Romane können sich nicht genug tun in der Schilderung der fabelhaften Pracht dieser Kirche und dem Aufsehen, das dieser Bau im ganzen Lande erregt habe. «Selbst das (buddhistische) Paradies des Reinen Landes könne den Glanz und die Pracht jener Gold- und Metallwerke nicht übertreffen» [10]. Solche und ähnliche Sätze lassen erkennen, welchen Eindruck der Bau auf die Bevölkerung des damaligen Japan gemacht haben muß. Mehrere Seiten hindurch folgen dann Schilderungen über die Einrichtung der Kirche, in denen man z. T. noch die Erinnerung an einige Tatsachen wiederentdecken kann, ferner über den Zustrom der Neugierigen aus «allen Teilen des Reiches» und die Missionsarbeit der Patres. Wenn auch der größte Teil der Berichte völlig entstellt und übertrieben erscheint, so kann man doch daraus ersehen, daß der Erfolg jenes Kirchbaues durchaus den Erwartungen der Patres entsprochen hat

---

8 Von diesem Maler ist sonst nichts bekannt, sodaß man keinen Anhaltspunkt für die Zeit der Entstehung des Fächers gewinnen kann. Wahrscheinlich ist es ein fingierter Name. Abbildung des Fächers bei H. Ikenaga, Hôsai-banka Daihôkan (Ôsaka 1933).

9 cf. H. Cieslik, Nanbanji-Romane der Tokugawa-Zeit, Mon. Nip. Vol. VI (1943).

10 Nanbanji-monogatari, Kirishitan-monogatari, etc.

und daß diese Kirche ein der Haupt- und Kulturstadt würdiges Gebäude gewesen sein muß.

Eine zweite Kirche, deren äußere Anlage uns ebenfalls Frois in seiner «Geschichte Japans» schildert, ist die Kapelle, die der bereits erwähnte christliche Fürst Dario Takayama Hida-no-kami auf seinem Schloß zu Takatsuki einrichten ließ. Die Verwendung ganz neuen kostbaren Holzes, ferner die äußere Anlage mit japanischem Garten usw., entsprechen durchaus dem echt japanischen und dazu tief religiösen Empfinden des Fürsten. Frois berichtet:

«Da er (Takayama) die gute Veranlagung der Leute sah, die er stets zur Bekehrung aneiferte, so suchte er den geeignetsten und passendsten Platz, der dort war, wo zuerst eine Pagode der Bonzen gestanden hatte, und dort baute er eine große Kirche aus Holz, die ihn mehr als 300 Cruzados kostete. Obgleich ihm dafür seine Freunde sehr gute Bretter und Balken anboten, die schon für andere Zwecke gedient hatten, so wollte er doch dafür um keinen Preis Holz oder Bretter verwenden, die nicht neu waren. Neben die Kirche aber baute er eine Wohnung, damit, wenn der Pater die Christen besucht oder die Brüder zur Predigt kommen, sie dort ihre Wohnung nähmen. Und als sie (die Wohnräume) fertig und genügend gut waren, befriedigten sie ihn dennoch nicht, und er ließ sie wieder abbrechen und noch einmal von neuem bauen, damit sie besser wären, und sie wurden so schön und wohl eingerichtet, daß jeder Fürst und Herr Japans ohne Bedenken darin Wohnung nehmen konnte. Vor den Wohnräumen legte er eine Art Garten an, die sie Niwa nennen, und die eine Zierde der Klöster Japans sind, mit vielen kleinen Bäumchen bepflanzt zwischen unbehauenen Steinblöcken, mit solcher Kunst, Ordnung und Sauberkeit, daß, wer nie so etwas in Europa sah, seine Freude daran hat und es sehr schön findet.

Um die Kirche herum legte er einen sehr großen und geräumigen Hof an, in dessen Umkreis er grüne Bäume mit schönen Blüten pflanzte, damit es bei der Osterprozession grün sei und gut dazu passe.

Auf einer Seite des Platzes errichtete er ein großes Kreuz mit drei Stufen unter einigen großen Bäumen wie in einem Hain, und darum herum pflanzte er verschiedene Blumen, Maßliebchen, Rosen und Lilien, die er viele Meilen weit mit einer heiligen Liebhaberei zu diesem Zweck suchen ließ; und wer seine Geneigtheit gewinnen wollte, der brachte ihm als Geschenk irgend etwas, das hierfür dienen konnte.

Neben dem Kreuz ließ er von weit her Wasser leiten und richtete einen Teich her, wohinein er Fische setzte, zur Ergötzung der Christen, wenn sie dahin zum Gebet kämen; und bei seiner Anhänglichkeit zu diesem Werk mußte er das meiste daran mit eigener Hand machen. . . .

Er hatte solche Ehrfurcht und Achtung für die Dinge Gottes, daß er nicht einmal einen alten Fußteppich vor dem Altar zur Aufbewahrung in einen Behälter tun ließ, der schon einmal einem andern Zweck gedient hatte, sondern er mußte dafür einen neuen Kasten machen lassen, um ihn darein zu tun, und er sagte, für den Kult und die Verehrung der göttlichen Dinge müsse man nicht nur die Herzen erneuern, sondern es dürften auch nicht einmal die Behälter alt sein» [11].

Diese zwei Beispiele mögen genügen. Von andern Kirchen besitzen wir nicht so eingehende Beschreibungen, doch geht aus den ganzen Umständen hervor, daß sie fast durchweg in japanischem Stil erbaut

---

11 Frois, a.a.O., S. 456.

waren und zum Teil sogar, dank der Unterstützung und verständnisvollen Mitwirkung der christlichen Fürsten, recht kunstvolle und kostbare Gebäude darstellten. Was dabei am meisten auffällt, ist die Tatsache, daß sowohl Missionare wie Gläubige - obwohl letztere dem Zuge der Zeit folgend, im allgemeinen eher dazu neigten, das Ausländische höher zu schätzen - ganz selbstverständlich ihre Gotteshäuser in japanischem Stil errichteten und offenbar gar nicht auf den Gedanken gekommen sind, daß zu der neuen Religion etwa auch ein ausländischer Baustil gehören müsse. Ja, die damaligen Missionare, sonst so eifrig auf reinliche Trennung zwischen Christentum und andern Religionen bedacht, zögerten keineswegs, für die kirchlichen Bauten den landesüblichen Sakralstil der buddhistischen Tempel zu übernehmen.

Diese Tatsache wird auch japanischerseits bestätigt durch die sog. Nanban-byôbu, von denen noch unten die Rede sein wird. Obwohl diese Bilder gerade die interessante Seite der fremden Ankömmlinge darstellen wollten, finden wir auf keinem Bild eine Kirche in europäischem Stil, was gegebenenfalls sicher ein willkommenes Bildobjekt für den Künstler gewesen wäre. Die dort abgebildeten Kirchen, die der Künstler wohl aus eigener Anschauung gekannt hat, sind meist nach Art der Tempel der Jôdo-Sekte mit japanischem Giebeldach (Hafû-zukuri) gebaut. Auch Innenausstattung, Missionarswohnung usw., sind ganz japanisch. Da die Maler dieser Wandschirme durchweg Künstler aus Mitteljapan sind, liegt die Vermutung nahe, daß sie auf ihren Gemälden Kirchen aus jener Gegend zur Darstellung brachten. Auffällig ist dabei, daß auf mehreren Bildern, die in der geöffneten Kirche die Feier der Hl. Messe bringen, die Kulträume im zweiten Stocke liegen.

Freilich finden wir in alten europäischen Werken über Japan und die japanische Mission zuweilen Bilder von Kirchen und Schulen der Jesuiten im ausländischen Stil. Diese Illustrationen sind auch von modernen Autoren übernommen worden. Doch muß man dabei im Auge behalten, daß diese Bilder durchaus nicht der Wirklichkeit entsprechen, sondern ganz willkürliche Phantasieprodukte europäischer Zeichner sind [12]. Man vergleiche etwa die Abbildung des Seminars von Azuchi mit der Beschreibung des Baues, wie sie sich im Jahresbrief von 1580 findet:

«Die christlichen Herren . . . trieben nun den P. Organtino an, den Bau des Hauses und der Kirche aufs möglichste zu beschleunigen, und boten ihm ihren Beistand aufs freigebigste an. Da war eben durch göttliche Vorsehung zu Miyako ein ausgehauenes und bis zur Aufrichtung zubereitetes Holz zu einem großen und schönen Gebäude von 34 Zimmern vorhanden. Denn hier sind die Häuser meist von Holz, schön gearbeitet, und so zusammengefügt, daß man sie nach Belieben aufrichten, wieder auseinanderlösen, und von einem Ort in den andern übertragen kann. . . . Justus, einer dieser christlichen Herren, schickte daher unverzüglich 1500 Personen dahin, die das gearbeitete Zimmerholz samt den (Dach-) Ziegeln an den bestimmten Ort trugen; und in einem

12 So die Illustrationen bei: Boncompagni-Ludovisi, Le prime due Ambasciate dei Giapponesi a Roma. (1904.)
13 Brief des P. Mexia S.J.

Monate stand ein so schönes und herrliches Gebäude da, als wenige in Azuchiyama zu sehen waren» [13]. Im folgenden Jahre wird berichtet: «Nobunaga wollte auch aus einer besonderen Gnade, daß unser Haus auf eben dieselbe Art gedeckt würde, als das Schloß selbst ist, woraus man hier sehr viel Wesens macht» [14].

Auf Anordnung Valignano's befand sich im Erdgeschoß eine große Halle, im oberen Stock waren eben jene 34 «Zashiki», jedenfalls also japanische Zimmer.

Aus all diesen Berichten geht jedenfalls hervor, daß es sich um ein japanisches Gebäude handeln muß, wie auch Prof. Murakami am Ende seines Aufsatzes über das Seminar von Azuchi bemerkt [14a].

Allerdings wird z. B. von Hiroshima berichtet: «Und da auch die Christen hier aus vornehmen Stande sind, nahmen sie die Mühe auf sich, unser Haus nach europäischem Brauch einzurichten, für die Gäste aber ein Haus nach japanischer Art» [15]. Doch dürfte sich das «Europäische» wohl nur auf die Inneneinrichtung des Wohngebäudes beziehen. Man kann jedenfalls als sicher annehmen, daß weitaus der größte Teil Jesuitenkirchen in japanischem Stil gebaut war. Wenn der weitsichtige Visitator der fernöstlichen Mission, P. A. Valignano, für die chinesische Macao-Mission Gotteshäuser im Landesstil gefordert hatte, so dürfte er auch in Japan während seines dreimaligen Visitationsaufenthaltes in ähnlicher Weise eine solche Anpassung gefördert haben. Sicher hätte eine ruhige Entwicklung des japanischen Kirchenstils, die leider durch das bald erfolgte Glaubensverbot unterbunden wurde, infolge der besonderen Eigenarten katholischer Liturgie und Frömmigkeit dem japanischen Stilempfinden zu mancher Anregung und Weiterbildung verholfen.

(Fortsetzung folgt.)

Miscellanea.

Die Stellung der Missionare in der spanischen Conquista und manches andere Problem, das die Missionsgeschichte damaliger Zeit unmittelbar angeht, wird neu beleuchtet durch den analystisch-synthetischen Literaturüberblick, den uns über die zahlreichen wissenschaftlichen Publikationen der letzten Jahre und Jahrzehnte zum Thmea «Die spanische Conquista» Herbert Schottelius ermöglicht (Saeculum III, 1952, p. 161-174). Wer nicht gerade Fachmann auf diesem Spezialgebiete ist, wird erstaunt sein, wie zahlreich die einschlägigen Forschungen geworden sind, aber mehr noch, wie sich auf dem herkömmlichen Bilde nun Licht und Schatten verlagern, neue Aspekte sich aufdrängen und ungeahnte Perspektiven erscheinen. Denn es ist schon so, wie der Verfasser sagt: «Der Vorgang der Conquista in seiner universalen Auswirkung und der Mannigfaltigkeit seiner gesellschaftlichen und kulturellen Phänomene beginnt erst im 20. Jahrh. von der abendländischen Geschichtsschreibung gebührend gewertet zu werden» (p. 161). Georg Höltker

---

[14] Brief des P. G. Coelho S.J., Nagasaki, 13. Februar 1582.
[14a] N. Murakami, The Jesuit Seminary of Azuchi, Mon. Nip. Vol. VI (1944).
[15] Brief des P. Seb. Viera S.J., 1613.

Origine du Vicariat Apostolique de l'Afrique Centrale

Par le R.P. Dr. M. Storme, C.I.C.M., Congo Belge

Une certaine obscurité règne toujours autour des débuts de la Mission de l'Afrique Centrale. En effet, les données invraisemblables et même contradictoires ne sont pas rares, à cause de quelques assertions gratuitement émises, toujours transcrites, mais jamais vérifiées. Nous avons eu le grand avantage de pouvoir consulter les sources immédiates aux archives de la Propagande, ce qui nous a permis de rectifier des erreurs, de combler des lacunes, de reconstruire, enfin, l'histoire de cette tentative de pénétration missionnaire dans les régions intérieures de l'Afrique Centrale [1].

Premières démarches.

La confusion commence déjà quand il s'agit de déterminer à qui revient l'honneur d'avoir suggéré à la Propagande l'idée de fonder la Mission de l'Afrique Centrale [2]. D'aucuns nomment le Jésuite polonais Maximilien Ryllo, missionnaire en Syrie et depuis 1845 Recteur du Collège Urbain à Rome [3]; d'autres accordent plutôt cet honneur au chanoine maltais Annetto Casolani, ancien élève de la Propagande [4]; tandis que d'autres encore le partagent aux deux [5].

---

1 Abréviations:
AP Archives de la Propagande
Acta Acta S. C. de Propaganda Fide n. 209 (1846)
SO Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali n. 968 (1846)
SR Scritture riferite nei Congressi, Africa Centr.
Lett. Lettere e Decreti della S. C. e Biglietti di Mons. Segretario.
Voir notre ouvrage (Institut Royal Colonial Belge, Bruxelles): Evangelisatie-pogingen in de Binnenlanden van Afrika in de XIXe eeuw, Première Partie, Section II.

2 Dans son livre: Gründung der neuen Jesuitenmission durch General Pater Johann Philipp Roothaan, Freiburg 1939, p. 238 n. 197, le P. Otto J. qualifie comme le seul utile et fondé l'aperçu historique de Czerminski M., O. Maksymilian Ryllo SJ, Misyonarz Apostolski, Krakow 1911—1912 (2. vol.), II pp. 210-330. «Was sonst bis in die neueste Zeit über die Gründung geschrieben wurde, ist voller Fehler und Irrtümer», écrit-il. Cependant, le P. Otto semble ignorer une publication au moins aussi précieuse que celle de Czerminski: Tappi C., Cenno storico della Missione dell'Africa Centrale, Torino 1894. - Pour une bibliographie, nous renvoyons à Santandrea St., Bibliografia di Studi Africani della Missione dell Africa Centrale, Verona 1948, Parte III: Storia della Missione dell'Africa Centrale, pp. 111 ss.

3 Jahresbericht des Marien-Vereins zur Beförderung der katholischen Mission in Central-Afrika, Wien I (1852), p. 3: «Es war der Gedanke P. Ryllo's SJ, den Versuch zu wagen». Ensuite, Mitterrutzner J., Dr Ignaz Knoblecher, Apostolischer Provicar der katholischen Mission in Central-Africa, Brixen 1869, p. 10: «Von ihm (Ryllo) stammt der kühne Gedanke, Mittelafrika zu bekehren». De même, Dichtl J., Der Sudan, Graz 1884, p. 33: «Ryllo ... der Urheber der Mission». Aussi, Comboni D., Le Vicariat Apostolique de l'Afrique Centrale, dans APF XLIII (1871), ainsi que son: Aperçu historique et état actuel du Vicariat de l'Afrique Centrale, dans MC IX (1877) et APF L (1878). Plusieurs historiens des Missions africaines ont repris cette affirmation, e.a. Schwager, Béthune, etc.

4 Ainsi: Tappi C., O.c, p. 26; et Mgr Monticone G., dans Guida delle Missioni Cattoliche, Roma 1935, p. 224: «ideata da Mons. Casolani».

5 Ainsi: Grancelli M., Mons. Daniele Comboni e la Missione dell'Africa Centrale, Verona 1923, p. 23: «va diviso tra Ryllo e Casolani».

Quant à Ryllo, il paraît avoir fait connaissance, en Syrie, avec un négociant chrétien qui avait fait fortune par le commerce d'ivoire dans le Soudan. Celui-ci lui aurait raconté beaucoup de détails intéressants concernant la condition et les mœurs sauvages des indigènes, dont il avait constaté l'aptitude à la civilisation en voyant deux jeunes gens, esclaves, amenés et élevés à Kartum [6]. Aussi, Ryllo insista-t-il à plusieurs reprises, dans ses lettres au Général de la Compagnie, pour que fussent formés des missionnaires pour les territoires mahométans de l'Afrique septentrionale et centrale [7]. Il n'y a, pourtant, aucune trace d'une proposition faite par lui à la Propagande.

Le premier document à ce sujet est de la main de Casolani. Ce chanoine de la cathédrale de Malte s'intéressait vivement à la géographie africaine. Il se proposait même d'écrire une étude, résumant les données des explorateurs et des agents commerciaux qui avaient visité et parcouru certaines régions de l'Afrique Centrale [8]. Parmi les livres qu'il consulta à cet effet, se trouvait le récit du voyage d'un trafiquant bohémien, Ignaz Pallme, qui, en 1838—1839, avait visité le Darfur et le Kordofan [9]. Le voyageur y décrit la simplicité naïve des indigènes et parle du danger qu'offre pour ces pays l'envahissante propagande des Mahométans. Il exprime même sa pensée qu'il serait hautement désirable d'y établir une mission chrétienne, car, si l'Islam parvient à s'y implanter, dit-il, «aucune puissance en ce monde ne sera capable de les faire changer de religion».

Lors d'une visite à Rome, en 1844 [10], le chanoine eut avec le Cardinal Fransoni, Préfet de la Propagande, un échange de vues au sujet de cette suggestion et de la possibilité d'entreprendre l'évangélisation de l'Afrique Centrale. Il lui présenta même un rapport-extrait du livre de Pallme [11]. Le Cardinal voyait l'importance de cette affaire et, dans une lettre du 12 décembre 1844, il insista auprès de Casolani, pour obtenir des

---

6 Comboni D., AA. cc.

7 Voir: Czerminski M., O.c., II pp. 219 ss.

8 Tescaroli C., Nel primo Centenario della Missione dell'Africa Centrale, dans l'Osservatore Romano du 31 oct. 1948, dit que Casolani «aveva compiuto diversi viaggi di esplorazione nell'Africa». Ce qui est certainement faux: ses lettres ne font jamais mention de voyages en Afrique, mais bien en Asie Mineure. (Voir infra.)

9 Pallme I., Beschreibung von Kordofan; Stuttgart 1843; traduction anglaise: Travels in Kordofan, London 1844.

10 Tappi C., O.c., p. 26 (quelques auteurs le suivent: Capovilla A., dans la Rivista dell'UMC in Italia, 1925, p. 227; Bini P., dans la Revue ill. de l'Expos. Miss. Vaticane du 15 févr. 1925, p. 146; Monnens Th., Les grandes Heures de l'Afrique, dans Grands Lacs LII (1936, p. 269) parle d'un Mémoire de Casolani présenté à la Propagande en 1840. Nous n'avons pas trouvé trace de l'existence d'un tel écrit, et la Propagande, dans sa «Ponenza», n'y fait pas allusion non plus. Il est à noter, cependant, que le texte imprimé de la «Ponenza» donne comme date de la «Descrizione» de Casolani: 5 juin 1840; ce qui est une erreur, puisque l'original est datée du 5 juin 1845. (Voir infra.)

11 «Estratto di un libro che ha per titolo Viaggi in Kordofan, compresa una descrizione dell'Egitto etc. delle maniere e costumanze degli abitanti». AP, SO ff. 17-18; Acta f. 22 (Sommario n. 1). C'est le brouillon d'un rapport inachevé, plutôt qu'un extrait. Sans signature ni date, mais l'écriture est de Casolani et à la Propagande on a annoté au verso de f. 20 (ff. 19 et 20 sont blanco): 1844 Africa Centrale, si scrisse al Canco Casolani in Malta 12 Dec. 1844. Aussi: 1178, 19 Luglio 1844.

précisions écrites et des renseignements sur l'intérieur du continent africain, surtout le Kordofan [12].

Dans sa réponse du 25 décembre 1844, Casolani promit d'envoyer des informations détaillées ainsi qu'une copie de l'étude dont il avait déjà commencé la rédaction. Ces informations, pourtant, ne viseraient pas tellement le Kordofan, fit-il remarquer, mais plutôt les territoires situés entre le Kordofan, Darfur, la Préfectue de Tripoli, le Vicariat de Tunis, le diocèse d'Alger, le Vicariat Apostolique de Guinée et les Montagnes de la Lune: une immense région comprenant plusieurs royaumes riches et puissants [13].

La même lettre contient déjà quelques considérations préliminaires. D'abord sur la population. On y rencontrerait deux espèces d'habitants: les indigènes noirs, païens, et les Arabes qui avaient envahi et assujetti presque la moitié de ces régions; ces derniers étaient mahométans, difficiles à convertir, mais pourtant moins fanatiques que leurs coreligionnaires de la Turquie; les indigènes, au contraire, seraient bien disposés à recevoir la religion et la civilisation chrétiennes. Ensuite, sur la voie à suivre. D'après lui, le passage le plus sûr vers ces pays, et, d'ailleurs, le plus fréquenté, était le chemin des caravanes de Tripoli. Aussi, la mission projeté devrait-elle être attachée à cette Préfecture de Tripoli, qui deviendrait, dès lors, la base de l'évangélisation de l'Afrique intérieure, avec un Séminaire pour former des prêtres indigènes et européens [14].

En possession de ces renseignements provisoires et se basant sur les propositions de Casolani, la Propagande s'adressa le 23 janvier 1845 au Préfet apostolique de Tripoli, le P. Venantius a S. Venantio, pour s'enquérir de son avis et demander des informations ultérieures [15].

Dans une première lettre, le 6 février, le P. Venantius, ayant cherché dans les archives de la Préfecture, donnait quelques notices historiques des tentatives de pénétration en Afrique Centrale, entreprises autrefois par les missionnaires de Tripoli. Ensuite, le 4 avril, il apporta de nouvelles données historiques à ce sujet et, d'après les informations fournies par des esclaves noirs de Bornu, il finit par quelques conseils pratiques,

---

12 «Durante la dimora testè fatta in Roma V. S. mi accennò alcune idee sulla missione che stabilir si potrebbe nelle parti più interne dell'Africa, e principalmente nel Kordofan, con fondata speranza di copioso frutto. Siccome la S. C. sarebbe ora in grado di provvedere tale missione, grato mi sarebbe ch'Ella riunisse insieme quelle notizie, che all'uopo le sembrassero più confacenti, e me le inviasse quanto prima in iscritto». AP, Lett. n. 331 (1844), f. 919.

13 «I luoghi sui quali intendo relatare non sono precisamente il Kordofan, ma quelli bensì che da un lato confinano con quel paese e Darfur e terminano all'occidente in vicinanza dei paesi soggetti alla giurisdizione spirituale del Vicario Apostolico della Guinea, e che da settentrione toccano colla Prefettura di Tripoli, col Vicariato di Tunisi e colla Diocesi d'Algeri e si estendono an mezzogiorno fino ai Monti della Luna, dietro ai quali il terreno e finora quasi interamente sconosciuto. - Vasta e direi immensa è questa parte dell'Africa; essa comprende molti Regni fra in quali li più potenti e ricchi sono quei di Bournou, Niffé, Houssa, Bambarra ed il tanto decantato Timbuctù». AP, SO ff. 21-24; Acta ff. 22v-23 (Sommario n. 2).

14 Ib.

15 «Prima dé prendere veruna determinazione, bramo che V. S. si procuri relativemente a qué luoghi delle accurate notizie sotto il riguardo precisamente della Missione ...». AP, Lett. n. 332 (1845), f. 40.

exprimant l'espoir et la conviction que, cette fois, une expédition au Bornu aurait beaucoup de chances de succès [16].

La «Descrizione» de Casolani.

Son étude achevée, Casolani en envoya copie à la Propagande, le 5 juin 1845, sous le titre de: «Descrizione rimessa all' Em° Prefetto dal Canonico Casolani de' Paesi dell'Africa, situati fra il gran Deserto ed i Monti della Luna» [17].

C'était une compilation de diverses données puisées dans les ouvrages traitant des explorations et des voyages les plus récents et dans les communications orales d'amis et connaissances qui avaient voyagé en Afrique [18].

La «Descrizione» commence par des renseignements plus généraux sur la géographie, l'histoire, l'ethnographie et l'état politique des contrées situées au sud du Sahara, entre la côte de Guinée et le lac Tchad. Elle passe ensuite à la description de chaque royaume en particulier et finit par l'examen de la possibilité d'y établir une mission.

Casolani envisageait la possibilité de deux voies pour pénétrer dans les pays intérieurs de l'Afrique Centrale: partant de l'Afrique du Nord ou de la côte Atlantique. Chacune de ces voies offrait des difficultés et des dangers. Mais, la dernière paraissant être la plus difficile, la première, celle de Tripoli, restait à préférer. Encore faudrait-il user de beaucoup de prudence et de circonspection, afin de ne pas éveiller la défiance et l'hostilité des Mahométans. Les missionnaires devraient donc dissimuler leur vrai état d'apôtres de la foi et se faire passer pour simples voyageurs, techniciens ou médecins [19].

La «Descrizione» indique Gadamis comme le meilleur centre de rassemblement et la base la plus sûre de l'expédition. De cet endroit, en effet, les relations avec l'Afrique Centrale étaient assez régulières grâce aux petites caravanes qui presque constamment suivaient les pistes du Sahara, ou aux grandes caravanes qui, deux fois par an, se rendaient à Tombuctu. Après avoir gagné la confiance des trafiquants à Gadamis, les missionnaires pourraient voyager avec ces caravanes. Et une fois fixés en Afrique Centrale, il se feraient facilement voie eux-mêmes

---

16 AP, SO ff. 79-80 et 81-82; Acta ff. 36 et 37 (Sommario n. 4 et 5).

17 AP, SO ff. 27-77; Acta ff. 23v-35 (Sommario n. 3).

18 C'est Casolani lui-même qui indique ses sources. Dans la lettre qui accompagne la «Descrizione», il dit que les informations sont fournies «da opere di moderni viaggiatori e da informazioni a viva voce avute da persone pratiche di vari punti della vicina Africa, per averli visitati o per aver riseduto in contrade limitrofe» (AP, SO f. 25; Acta f. 23). Dans sa lettre du 25 déc. 1844, il avait déjà écrit: «Ho dovuto consultare non solo le opere dei più veridici fra i moderni viaggiatori in quelle quasi ignote contrade, ma pure discutere il soggetto con amici e parenti che risedettero nei paesi più vicini a quella porzione dell'Africa che propongo come nuovo campo alle intraprese della S. C. P.» (Voir n. 13). S'il avait fait lui-même «plusieurs voyages d'exploration en Afrique Centrale» (voir n. 8), il en aurait certainement parlé en ces endroits.

19 Dans sa lettre du 4 avril 1845 (voir n. 16), le P. Venantius aussi avait conseillé cette mesure de prudence: «Facilissimo poi il poterci andare sotto l'aspetto di qualche arte maccanica o medica».

et seraient traités avec reconnaissance par la population, grâce à la pratique de la médecine, l'exercice de la charité et l'enseignement des arts et des métiers les plus utiles. Aussi, l'adjonction de quelques apôtres laïques capables et zélés serait-elle indispensable. Ainsi, la civilisation et la foi chrétiennes pourraient se propager et s'implanter dans ces régions.

Casolani propose enfin d'étendre la Préfecture Apostolique de Tripoli à tout le Sahara et l'Afrique Centrale, et de confier l'entreprise de pénétration dans l'intérieur à un Vicaire Apostolique ayant les capacités requises et promu à la dignité épiscopale.

Une question de géographie.

La «Descrizione» de Casolani porte les traces inévitables de l'instabilité et de l'imperfection des connaissances géographiques de son temps, concernant l'intérieur de l'Afrique.

Mais on lui reproche une erreur plus grave: d'avoir porté trop vers l'ouest les contrées orientales de l'Afrique Centrale. Ayant eu l'intention, dit-on, de décrire les régions situées au nord des sources du Nil et des Montagnes de la Lune, il a donné de fait une description du Soudan occidental, de l'hinterland de la Guinée Supérieure [20].

Cette critique n'est nullement fondée. Il est vrai que l'initiative de Casolani et de la Propagande a comme point de départ le livre de Pallme sur le Kordofan, et que l'auteur de la «Descrizione» indique les Monts de la Lune comme limite méridionale de son Afrique Centrale. L'on s'attend, dès lors, à ce que le chanoine donne une description du Kordofan et des contrées voisines, se terminant, au sud, dans la région des sources du Nil, où, d'après l'opinion générale, les mystérieux Monts de la Lune devraient être situés. Mais Casolani l'avait bien annoncé, dans sa lettre du 25 décembre 1844, qu'il ne décrirait nullement le Kordofan ni le Soudan oriental, mais la partie occidentale, c-à-d. les pays compris entre le Kordofan et Darfur d'une part, et le Vicariat Apostolique des Deux-Guinées de l'autre [21].

La critique est basée, sans doute, sur l'indication des Montagnes de la Lune comme limite sud des régions décrites. Cependant, le chanoine lui-même nous fournit la solution facile, en expliquant ce qu'il entend par le terme «Monti della Luna»: une chaîne ininterrompue de hauts plateaux commençant à la côte atlantique, se dirigeant vers les montagnes de Sierra Leone et le Futa Djallon et s'allongeant vers l'est [22]. D'ailleurs,

---

20 Ainsi: Otto J., O.c., p. 239 n. 204.

21 Voir n. 13.

22 «Una non interrotta catena de' Monti della Luna traversa questo paese dall'Oriente all'Oceano; cominciano dalla costa Atlantica (fuori dei limiti di queste contrade); verso la Colonia de Sierra Leone, portano colà il nome di Leoni. Traversando indi i Paesi di Futa Giallo e di Kankan ... Più verso l'Oriente si dividano alquanto ... s'innalzano di nuovo nella parte meridionale della gran pianura di Houssa ... massima altitudine al sud del regno di Bornou». Descrizione. — Cette conception de Casolani n'est pas extraordinaire, puisque les géographes du Moyen Age transportèrent déjà les Monts de la Lune à l'ouest, près de la côte Atlantique. Voir: Simar Th., La géographie de l'Afrique Centrale dans l'antiquité et au moyen âge. Revue Congolaise III (1912—1913), p. 293.

il précise encore mieux en situant son Afrique Centrale «entre le lac Tchad et les pays de la côte de Guinée, entre le Sahara et les Monts de la Lune, c-à-d. entre le 15° L. E. et le 4° L. O. et les 8° et 16 L. N.» [23].

Il n'est donc point question de méprise: le glissement des contrées orientales vers l'ouest qu'on reproche à Casolani, ne semble être qu'une différence de nom. Casolani n'a pas visé le Soudan oriental avec les sources du Nil, mais uniquement le Soudan occidental.

On pourrait se demander encore à quel titre l'on peut appeler ces régions du nom d'Afrique Centrale. Cette dénomination n'est pas du tout extraordinaire et s'emploie encore de nos jours pour désigner le Soudan, en l'opposant à l'Afrique équatoriale. Et non sans raison. En effet, en jetant un coup d'œil sur la carte de l'Afrique, considérant en outre que la partie équatoriale et australe du continent n'était, au temps de Casolani, qu'un appendice presque inconnu et inexploré, l'on trouve le lac Tchad pour ainsi dire au milieu, et, par conséquent, les régions avoisinantes dans le centre de l'Afrique [24].

Vers une décision.

La Propagande, vu les chances de succès, était d'avis qu'il fallait passer aussi vite que possible à l'exécution de ce projet de mission. Aussi, Casolani, dans la lettre qui accompagnait l'envoi de la «Descrizione», avait-il averti le Cardinal-Préfet du bruit qui courait à Malte: que l'évêque anglican de Gibraltar pensait envoyer bientôt des missionnaires en Afrique Centrale [25]. Dans ce cas, il y aurait à craindre qu'un nouvel obstacle s'opposât à l'entreprise, obstacle plus grand peut-être que celui qu'on devait rencontrer de la part de l'Islam [26].

Il fut demandé à Casolani, le 12 juillet 1845, si, le cas échéant, il était prêt à partir lui-même vers l'Afrique Centrale et s'il croyait pouvoir trouver à Malte d'autres prêtres qui voudraient consacrer leur vie à la conversion de ces peuplades africaines [27]. Le chanoine répondit le 5

---

23 Descrizione.

24 «I Monti della Luna, dietro ai quali il terreno è finora quasi interamente sconosciuto ... Il lago Isciad situato nel punto più centrale di questo continente, sulle frontiere di Bornu». Descrizione.

25 «Ne concludere mi sento nel dovere d'informare Vostra Eminenza Rma d'essersi qui poco fa vociferato che da parte de' Protestanti, diretti dal Vescovo Anglicano di Gibilterra, si pensasse di aprire delle, missioni per l'Africa Centrale, battendo la via di Tripoli. Non saprei dire quale grado di credito meriti questa voce, ma tal quale l'ho intesa la sottopongo alla Sua savia considerazione». AP, SO f. 25; Acta f. 23.

26 «Se ciò avvenisse di fatto , e d'altronde l'incominciamento della Missione Cattolica si differisse ulteriormente, avrebbero i nostri Missionarii a superare un doppio ostacolo nella conversione dei Negri ... quello cioè proveniente dai Mussulmani, e quello forse peggiore che opporrebbero i pregiudizii prodotti dai Protestanti». AP, Acta f. 15 (Ponenza).

27 «La S. C. non lascerà dal suo canto di eccitare lo zelo di quelle persone sui cui potrebbe fondarsi all'uopo una qualche speranza, però pria di ricorrere ad altri io gradirei sommamente che V. S. mi significasse se avrebbe mai Ella medesima alcuna propensione a consecrarsi alla conversione di quei popoli affricani, in pari tempo se v'avvrebbe in codesta Chiesa degli altri Maltesi disposti in tal caso a seguitarla». AP, Lett. n. 332 (1845), ff. 470v-471.

août, exprimant sa crainte et sa confusion: alléguant son inexpérience et son incapacité, il désirait que la Propagande cherchât d'abord quelque autre missionnaire ayant les qualités requises pour prendre sur lui la direction d'une si importante entreprise; toutefois, dans le cas où elle n'y réussirait point, il se mit à la disposition de Son Eminence, afin de ne pas retarder l'évangélisation de ces populations plongées dans l'erreur; encore, si la Propagande lui confiait la direction de la mission, il insista pour qu'on tâchât d'obtenir le concours des Jésuites, sans lequel il n'oserait pas risquer cette entreprise d'une si grande importance [28].

Donnant suite à ce désir de Casolani, le Secrétaire de la Propagande, Mgr Brunelli, s'adressa le 22 août au P. Roothaan, Général de la Compagnie de Jésus: il lui envoya la «Descrizione», l'invitant à céder quelques Pères pour la mission «entre le Grand Désert et les Monts de la Lune» [29]. Mais le P. Roothaan, arguant le manque de personnel et de ressources et le peu d'espoir de succès, refusa la collaboration de l'Ordre, par lettre du 3 septembre [30]. Toutefois, le lendemain, ayant réfléchi sur l'invitation de la Propagande, il ajouta à cette lettre une note dans laquelle il proposait de faire d'abord un voyage de reconnaissance afin d'explorer le terrain et d'examiner sur place les possibilités et les moyens d'exécution. Pour cette expédition, il offrait le P. Ryllo, Recteur du Collège Urbain. Celui-ci avait certainement les qualités nécessaires et connaissait fort bien la langue arabe: il était donc l'homme désigné pour accompagner Casolani [31].

---

28 «La proposta che V. E. Rma mi fa di volermi incaricare dell'ideata intrapresa mi ricopre di confusione, pur troppo conoscendo la deficienza in me di quei tanti requisiti, indispensabili in colui che dee assumere una si grande ed ardua intrapresa, e tremando nel riflettere sul pericolo che le sante viste di Propaganda potessero, per la mia poca abilità ed inesperienza, rimanere frustranee. Prego pertanto V. E. Rma di volere, prima di fissarsi sulla mia persona, indurre qualch'uno di quelli tanti individui che conosce possedere le necessarie qualità ad incaricarsi della direzione di questa nuova ed importante Missione. - Quando però in ciò per qualche ragione non riuscisse, piuttosto che vedere di molto differire lo spargimento del Vangelo fra tanti Popoli immersi nell'errore, io da questo momento pongo la mia volontà nelle mani di V. E. Rma, dichiarandomi obbedientissimo ai comandi della S. Sede Apostolica. - Nell'ipotesi ch'io venissi addossato d'un tale incarico, sarebbe spediente che V. E. Rma ottenesse dal Generale della Compagnia di Gesù il consenso di poter avere tra gl'individui quel Pio Istituto quei tali che si crederanno più atti a simile intrapresa, giacchè, senza la cooperazione di si zelanti ed esperimentati missionarj non potrei senza gran rischio abbraciare un tanto peso. In aggiunta ad un numero competente de'Padri Gesuiti, vivo persuaso che varj zelanti Preti di questa Diocesi sarebbero pronti ad aggregarsi alla nuova Missione». AP, SO ff. 83-84; Acta f. 37 (Sommario n. 6).

29 AP, Lett. n. 332 (1845), f. 607.

30 «Avendo fatto le convenienti considerazioni su questo affare, per tutte le sue circostanze mi pare che non presenti se non una lontana lontanissima speranza di poterne ritrare qualche bene. Osservo ancora le difficoltà dello scarso numero de soggetti che ha la Compagnia, per cui appena può somministrare le Missioni già ad essa affidate. Rifletto di più ai mezzi necessarj per la speditione e pel mantenimento de' Missionarj, e non saprei come riuscirvi. ... Queste riflessioni pertanto, e specialmente la quasi niuna speranza di qualche bene che presenta cotesta Missione dell'Africa non mi permettono di poter secondare l'onorevole invito della S. C. ...». AP, SO f. 85; Acta ff. 37v-38 (Sommario n. 7).

31 «Mi e venuto in mente, che forse sarebbe opportuno che prima di tutto si facesse cola una escursione per vedere se e come. ... Chi sa? Forse il Canonico Casolani,

La proposition du P. Roothaan fut bien accueillie à la Propagande: on commencerait par un voyage d'exploration. Le P. Ryllo fut invité à donner son consentement et se déclara aussitôt prêt à accompagner Casolani et à se dévouer entièrement à la conversion de l'Afrique Centrale [32]. Le Cardinal Fransoni choisit encore un troisième membre: un jeune prêtre autrichien, élève de la Propagande, Ignaz Knoblecher, qui était déjà assez instruit dans la langue arabe [33]. Et au début du mois d'octobre 1845, il ne manquait que la réponse du P. Venantius à une lettre de la Propagande, pour que l'affaire pût être soumise au jugement et à la décision de la Congrégation Générale.

En effet, suite à la prudente proposition du P. Roothaan, la Propagande avait écrit au P. Venantius, le 12 septembre, pour lui demander de recueillir des informations exactes au sujet de Gadamis et des possibilités d'y envoyer quelque missionnaire en vue d'une excursion en Afrique Centrale [34]. La réponse du 2 octobre arriva bientôt: la communication entre Tripoli et Gadamis était très facile; les habitants de Gadamis étaient, en général, assez bienveillants à l'égard des étrangers, de sorte que les missionnaires n'y seraient point molestés; seulement, ils devraient se faire passer pour voyageurs et non pas se présenter comme missionnaires; mieux encore, s'ils connaissaient et pratiquaient la médecine, ce qui leur procurerait l'estime de la population; aussi, devraient-ils apporter quelque cadeau pour le Gouverneur et les autres chefs et se munir de lettres de recommandation; enfin, ce qui était indispensable, c'était la connaissance de la langue arabe [35].

La «Ponenza».

Tout était prêt. Les pièces de la «Ponenza» furent préparées, imprimées et distribuées aux Cardinaux de la Congrégation Générale [36].

---

col P. Ryllo? Io tra i miei non vedrei chi altro fosse al caso; che oltre alle altre qualità bisogna che sappia l'Arabo chi si manda a tale impresa». AP, SO f. 88; Acta f. 38 (Sommario n. 8). - Dans une lettre du 24 avril 1847, le P. Roothaan trace le portrait moral de Ryllo comme suit: «Talento straordinario - robustezza di complessione sorprendente - animo generoso e intrepido - ingegno da trovar ripiego negli incontri i più difficili e quasi disperati - e operajo zelantissimo ed instancabile; ma fino ad oltrepassare facilmente i limiti della prudenza e della discrezione, tanto per la sua persona, quanto per gli altri ...». AP, SR n. 4 (1841—1847), f. 662.

32 AP, Acta f. 14v, n. 13.

33 Ib.

34 «... spedire uno o due missionarj a Gadamis ..., onde profittando Essi delle carovane che dal centro dell'Africa si dirigono a Gadamis e da quella città ritornano nell'interno, potessero esplorare il paese e le circostanze, per poi riferire alla S. C. se si avrebbe fondata speranza di riuscir nell'interno. - Prima peraltro di realizzare un tal progetto, io prego V. S. a prendere esatte informazioni sulla rimembrata città di Gadamis, e quindi ad indicarmi se veramente in essa potrebbe opportunatamente spedirsi un qualche missionario per l'accennato oggetto, e sotto quale aspetto, e con quale relazione converrebbe meglio colà indirizzarlo». AP, Lett. n. 332 (1845), f. 637.

35 AP, SO ff. 89-90; Acta f. 38 (Sommario 9).

36 Sacra Congregazione di Propaganda Fide - Ponente l'Emo e Rmo Sig. Cardinale Giacomo Filippo Fransoni, Prefetto. - Ristretto con Sommario sullo stabilimento di una nuova Missione nei Paesi dell'Africa Centrale. - Gennaro 1846.

Cette «Ponenza» débute par une introduction adressée aux Cardinaux: un exposé historique des démarches faites par la Propagande, avec l'analyse des lettres de la correspondance échangée à ce sujet; aussi, ce texte renvoie-t-il aux pièces qui sont imprimées en entier comme annexes. (Sommario 1 à 9.)

Les Cardinaux étaient priés de bien examiner la question qui leur était proposée et de décider ensuite si et de quelle façon il fallait entreprendre la Mission projetée. Ils devaient répondre à 4 questions bien déterminées qui se trouvaient formulées comme «Dubbj», précédées d'une explication du Cardinal-Ponente et suivies d'une note historique de l'Archiviste de la Propagande [37].

1. Il s'agit, dans la première question, de prendre une décision au sujet du voyage de Casolani, Ryllo et Knoblecher, en vue d'une Misison régulière en Afrique Centrale. Le but immédiat du voyage serait d'explorer le pays et d'examiner sur place les dispositions de la population par rapport à la mission qu'ils devraient y commencer.

Dans sa notice historique, l'archiviste observe que cette proposition est tout à fait conforme à une décision de la Propagande du 11 décembre 1637, lorsqu'on tâchait de pénétrer dans l'intérieur de l'Afrique australe: la S.C.P.F. avait même muni les missionnaires des facultés les plus larges.

2. La deuxième question n'offrait pas de difficultés et n'exigeait pas de commentaire: devra-t-on confier la direction de l'expédition au chanoine Casolani? Le Cardinal Fransoni avait déjà énuméré les qualités de Casolani: celui-ci avait étudié la philosophie au Séminaire Romain et la Théologie au Collège Urbain où il avait appris aussi l'arabe; il était connu et estimé à Malte comme un homme instruit studieux et exemplaire: il s'était montré toujours plein de zèle et avait même assez souffert pour la défense de la bonne cause; son zèle pour les Missions se manifestait suffisamment dans sa «Descrizione»; il jouissait d'une santé excellente et était assez jeune pour exercer le saint ministère pendant beaucoup d'années encore [38].

3. La troisième question mit les Cardinaux devant une alternative. Faut-il conférer au chef de l'expédition le titre de Vicaire Apostolique et la consécration épiscopale? La Cardinal Fransoni était de cet avis. Car il s'agit d'une mission assez importante et très étendue: on devait donc dès le début être à même de pourvoir à tous les besoins de la nouvelle chrétienté à former chez les Noirs.

Ou bien, faut-il remettre la consécration épiscopale jusqu'à ce que les missionnaires aient transmis leur rapport et communiqué les résultats de leur exploration? Dans cette supposition, remarqua le Cardinal Fransoni, Casolani serait obligé à retourner de l' intérieur et cette longue absence du chef de la Mission serait très désavantageuse pour la nouvelle Eglise de l'Afrique Centrale.

L'archiviste, au contraire, opposait un dilemme: il s'agit d'une simple exploration ou bien de la création d'un Vicariat Apostolique. Or, dans le premier cas, la Propagande n'a jamais conféré la consécration épiscopale au chef d'une expédition de reconnaissance; pour le second cas, il existe la pratique presque constante de la Propagande de commencer par l'érection d'une Préfecture Apostolique.

4. La dernière question se formulait comme suit: faut-il donner au nouveau Vicaire Apostolique une juridiction qui, outre le Grand Désert et l'Afrique Centrale, s'étend aussi aux territoires de la Préfecture de Tripoli; au bien, excluant les régions actuellement soumises à la mission des Frères-Mineurs

---

37 AP, Acta ff. 14v-16: exposition); f. 15v (Dubbj; ff. 18-20. (Nota di Archivio).
38 AP, Acta f. 14.

Réformés déjà établie dans cette Régence, limiter la juridiction du nouveau Vicariat à l'Afrique Centrale et au Désert?

Casolani avait proposé d'attacher la mission à la Préfecture de Tripoli. Mais l'Archiviste observe qu'il n'existe point d'exemple analogue: la Propagande n'a jamais uni une mission déjà existante à un Vicariat à créer encore; mais le contraire s'était déjà effectué, ainsi que l'établissement immédiat d'une juridiction complètement indépendante.

La décision.

La Réunion Générale des Cardinaux si tint le 26 janvier 1846 [39]. Les réponses étaient favorables pour toutes les questions. Le voyage d'exploration serait entrepris par les trois missionnaires désignés, sous la direction de Casolani qui recevrait le titre de Vicaire Apostolique de l'Afrique Centrale avec dignité épiscopale et juridiction sur les territoires du Sahara et de l'Afrique Centrale [40].

Dans l'audience du 1 février suivant, le Secrétaire de la Propagande, Mgr Brunelli, soumit ces décisions à l'approbation de Grégoire XVI qui confirma tout et ordonna la mise en exécution [41].

Cependant, le décret de la Propagande, érigeant le Vicariat Apostolique et nommant Mgr Casolani Vicaire Apostolique de l'Afrique Centrale, ne fut donné que 2 mois après, le 30 mars 1846; et le Bref de Grégoire XVI 4 jours plus tard, le 3 avril [42].

Une grande surprise était réservée à Mgr Casolani: le nouveau Vicariat comprenait des territoires beaucoup plus étendus que ceux que lui-même et la Ponenza avaient désignés. En effet, le Décret et le Bref donnaient comme limites orientales: le Vicariat Apostolique d'Egypte et la Préfecture d'Abyssinie, de façon que non seulement le Soudan occidental, mais aussi le Soudan oriental appartenait à la mission de l'Afrique Centrale [43].

---

39 Tappi, Mitterrutzner, Dichtl, Comboni, Czerminski, Otto, Monnens, etc., donnent le 26 décembre 1845. Mais les réponses insérées aux Acta et SO (resp. f. 16 et 15) disent: «In Congregatione Generali de Propaganda Fide habita die 26. Januarii anno 1846 ...». - De même, le Décret du 30 mars 1846 (AP, Lett. n. 333, 1846 I, f. 286) et la lettre officielle, nommant Mgr Casolani Vicaire Apostolique de l'Afrique Centrale et Evêque de Mauricastre in partibus infidelium (AP, Ib. f. 609, 13 mai 1846 ...». - De même, le Décret du 30 mars 1846 (AP, Lett. n. 333 [1846 I] f. 286)

40 «In Congregatione Generali de Propaganda Fide habita die 26. Januarii anno 1846 ad proposita dubia, me infrascripto referente, ita ab EEmis ac RRmis Dominis Cardinalibus responsum fuit:

Ad Primum: Affirmative
Ad Secundum: Affirmative
Ad Tertium: Affirmative, et ad D. Secretarium cum SSmo
Ad Quartum: Negative ad primam partem, Affirmative ad secundam.

J. Ph. Card. Fransonius, Praef. et Ponente».

AP, Acta f. 16; SO f. 15.

41 «Ex Audientia SSmi die 1. Februarii 1846. SSmus me infra Secrio referente sententiam S. Congnis ad supraenunciata dubia, ac praesertim ad tertium benigne in omnibus adprobavit, et litteras Apostolicas in forma Brevis super promotione R. D. Canci Casolani ad Ecclesiam in partibus Infidelium edi jussit.

J. Arch. Thessalonicensis Secrîus». Ib.

42 Décret: AP, Lett. n. 333 (1846 I), f. 286. Bref: Jus Pont. V, p. 361 n. CCLXVIII.

43 «Totum illud territorium ... quod ad orientem limites attingit Vicariatus apostolici Aegypti, atque apostolicae Abissiniae Praefecturae, quodque ad occidentalem plagam terminatur ab apostolica Praefectura Guinearum, ad septentrionalem a

Dans son rapport-extrait du livre de Pallma, Casolani avait fait mention de Darfur, Kordofan, Sennar, Nuba, Kodero, Shilluk, Runga, Kulla, Dongola, etc.; et le Cardinal Fransoni, dans sa première lettre à Casolani, avait demandé des informations sur ces pays et surtout le Kordofan. Mais, Casolani ayant décrit et proposé d'ériger en mission le Soudan occidental, toute l'attention de la Propagande avait été accaparée par cette partie de l'Afrique Centrale. Si bien que la «Ponenza» avait limité les territoires du Vicariat-à-créer exclusivement à ces régions occidentales, et dans les termes mêmes de Casolani [44]. La «Nota di Archivio» dit même expressément qu'il s'agit uniquement du bassin du Niger [45], et que les contrées situées à l'est du lac Tchad n'appartiennent pas au Vicariat de l'Afrique Centrale [46]. Et c'est sur ces renseignements et avec ces délimitations que les Cardinaux de la Congrégation Générale avaient pris leurs résolutions.

Mais le Décret du 30 mars et le Bref du 3 avril donnaient une plus grande extension au Vicariat, puisque les territoires situés à l'est du lac Tchad y étaient ajoutés. Quelle fut la cause de ce changement inattendu? On ne pourrait le dire avec certitude, car aucun document n'en reste.

D'après Grancelli, Casolani lui-même aurait fait cette proposition [47], et dans les archives de la Propagande existe, en effet une note qui l'affirme expressément [48]. Cependant, une lettre de Casolani lui-même ne laisse aucun doute et rend cette assertion inacceptable. De fait, Caso-

---

ad meridionalem vero a Montibus, ut aiunt, Lunae . . .». Voir n. 42. La Propagande ne donne pas de précisions ultérieures; ainsi, la limite orientale du nouveau Vicariat est la limite occidentale de la Préfecture d'Abissinie qui elle-même n'est pas déterminée non plus, puisque la Préfecture comprend «l'Abyssinie et pays limitrophes», sans explication aucune.

44 La «Ponenza» (Acta f. 12) emploie les termes de la lettre de Casolani du 25 décembre 1844: «Il luoghi sui quali s'invocano le provvide cure dell'Eminenze VV. RR. sono precisamente quelli che da un lato confinano col Kordofan e Darfur, e terminano, etc: . . .» Voir n. 13.

45 «Quella vastissima regione, che occupa l'interno dell'Africa, che costituisce il bacino del Niger, o Djoliba, che scorrendo dall' occidente all'oriente si scarica in un gran lago, quella stessa vastissima regione porta il nome di Sudan, o Negrizia». AP, Acta f. 18.

46 «. . . Salè, Bornò, Etiopia. Questi luoghi però sono fuori del recinto, in cui si tenta adesso aprir la missione. L'Etiopia, e Bornò non fanno parte della Negrizia». Ib., f. 19.

47 «Per nuove cognizioni, frutto di ulteriori studi, egli aveva abbandonato il pensiero di entrare nel Sudan dalla via d'occidente, sembrandogli meglio giungervi per quella del Nilo onde si dovevano mutare i confini del Vicariato. - La S.C. trovo buone le sue proposte, e fissava i confini nel modo seguente». Grancelli M., O. c. p. 23. L'auteur fait allusion à deux lettres dans lesquelles Mgr. Casolani annonce à la Propagande le changement de l'itinéraire; mais ces lettres sont du 25 août 1846, alors que les limites étaient déjà fixées dans le Décret et le Bref (30 mars - 3 avril 1846). AP, SR n. 4 (1841—1847), ff., 583-584 et 588-589.

48 «A richiesta di Mons. Casolani nel Decreto di erezione e in conseguenza nel Breve Apº fu estesa la missione dell'Africa Centrale anche al Kordofan, che però si trova ora tutto compreso nel vicariato dell'Africa Centrale». AP, SR n. 5 (1848—1857) - premier document de ce Dossier dont les folios ne sont pas numérotés. Cette note n'est ni datée ni signée. Cependant, nous reconnaissons sans difficulté, l'écriture du «minutante» Rinaldini, qui fut appelé à Rome pour entrer en fonction à la Propagande par une lettre du 3 octobre 1846. AP, Lett. n. 334 (1846 II), f. 1007.

lani écrit que la Propagande avait donné des limites autres que celles qu'il avait proposées: on avait uni au Vicariat «tous les pays qui se trouvent à l'est du grand lac et dont je n'avais fait aucune mention jusqu'alors. Il y ajoute pourtant que la Propagande le fit pour des motifs raisonnables [49].

Il nous reste à admettre ce que Tappi écrit à ce sujet: que Ryllo ne fut pas étranger à ce changement. Tappi prétend qu'après la décision de la Propagande (26 janvier 1846), Ryllo intervint auprès du Pape Grégoire XVI et des Cardinaux de la Propagande, et qu'il réussit «à faire donner de nouvelles limites au Vicariat de l'Afrique, et aussi de nouvelles intentions à toute l'entreprise» [50]. Ce qui expliquerait aussi parfaitement le retard de 2 mois entre les décisions de la Réunion Générale et la publication du Décret et du Bref.

Et dans ce sens, nous pourrions considérer le P. Ryllo comme le «co-initiateur» de cette mission de l'Afrique Centrale et comme l'initiateur de la Mission du Nil ou de la partie orientale du Vicariat Apostolique [51].

Si nous cherchons les «motifs raisonnables» de cette adjonction du Soudan oriental, nous devons nous contenter d'une hypothèse qui, cependant, ne manque pas de probabilité, surtout dans le cas où l'on admet que Ryllo en fut la cause. Peut-être Ryllo a-t-il attiré l'attention de la Propagande sur les possibilités et les facilités de pénétrer dans l'intérieur de l'Afrique Centrale par la voie du Nil? Ces territoires ajoutés au Vicariat, l'on pourrait toujours, en cas d'échec de l'expédition de Gadamis, essayer cette autre voie. Ou même tout simplement abandonner le projet de Gadamis et suivre le nouvel itinéraire offert par l'extension des limites?

Le fait est que, à la fin d'avril, on envisageait déjà la possibilité de prendre la voie du Nil et que, au mois de juin, on avait déjà pris la décision de suivre le Nil et de pénétrer, de là, dans le Darfur pour y établir le premier centre d'évangélisation [52].

---

49 «Per giusti motivi però la Sacra Congregazione nel creare il mio Vicariato definì i suoi limiti diversamente da quanto io aveva raccomandato, facendo cioè precisione di Tripoli da una parte e riunendo dall'altra tutt' i paesi all'Oriente del gran Lago, da me fin'allora mai accennati». AP, SR n. 4 (1841—1847), f. 648v, lettre du 25 mars 1847.

50 «Ryllo espose i suoi pensieri al S. Pont. Gregorio XVI, e tanto fece anche presso i Cardinali di Propaganda, che riuscì a far dare al Vicariato dell'Africa nuovi confini, ed anche nuovi ideali a tutta l'impresa». Tappi C., O. c., p. 79-80.

51 C'est dans ce sens qu'on pourrait interpréter l'assertion de Béthune L., Les Missions Catholiques d'Afrique, Lille 1899, p. 150: «Ryllo eut le premier la pensée d'établir une mission dans les régions du Nil supérieur annexées par l'Egypte». Notons cependant que ces régions n'étaient pas encore annexées par l'Egypte. C'est dans un tout autre sens que Grancelli écrit que «il merito va diviso tra Ryllo e Casolani» (voir n. 5).

52 Dans une lettre de Vinco (voir infra), désigné pour cette mission, nous apprenons qu'à la date où il écrit, le 25 avril 1846, on doute déjà de la voie à suivre: «Due sono le vie che noi possiamo tenere, partiremo cioè o da Tripoli (Sadamis) il gran deserto per il Tambuctù, quindi nel Sudan, ovvero per l'Egitto, la Nubia fra i Galles, Cordofan, Darfur e finalmente nel Sudan, delle quali qual sia la migliore e la più sicura lo vedremo nel viaggio, che probabilmente devremo fare per

Mission ou simple exploration?

Ceci nous place devant une autre question: les vues de la Propagande se bornaient-elles à un simple voyage de reconnaissance, ou comprenaient-elles aussi la fondation immédiate de la mission? [53]

Depuis la suggestion du P. Roothaan, la Propagande avait mis l'accent sur l'exploration, comme but de l'expédition de Casolani, Ryllo et Knoblecher. Cependant, elle n'a pas voulu exclure le commencement de l'évangélisation comme but de cette même expédition. Ainsi, exploration et mission formaient les deux phases d'une même entreprise, d'un seul projet et d'un même voyage.

En effet, plusieurs textes montrent avec évidence que la Propagande, tout en décidant d'entreprendre un voyage de reconnaissance, ne perdait pas de vue la fondation de la mission de l'Afrique Centrale par cette même expédition Casolani-Ryllo-Knoblecher, et par d'autres missionnaires qui devraient suivre leurs pas [54]. Et la nomination d'un Vicaire Apostolique avec dignité épiscopale avait été proposé par le Cardinal Fransoni et admise par la Réunion Générale précisément pour que «la nouvelle chrétienté» pût être desservie aussitôt et intégralement dès le début, et que «la nouvelle Eglise africaine »ne fût point endommagée par une longue absence de son chef, dans le cas où celui-ci serait obligé de quitter l'Afrique Centrale pour recevoir la consécration épiscopale [55].

D'ailleurs, la Propagande était pleinement persuadée d'avance du succès de l'exploration, tant et si bien qu'elle jugeait même inutile d'attendre les résultats de la reconnaissance et de différer plus longtemps

---

l'Oriente ...». Dans: Crestani E., Don Angelo Vinco, Missionario-Esploratore, Verona 1941, p. 39. Une lettre du 18 juin 1846 annonce déjà: «partiremo colla grossa carovana alla volta di Darfur, paese dell'interno, dove prima incominceremo le nostre missionarie fatiche». Ib., p. 44.

53 Otto J., O.c., p. 241 n. 214, défend la thèse de simple exploration.

54 Ainsi la «Ponenza»: «... fare innanzi tutto dai tre rimembrati soggetti esplorare il campo in cui dovrano essi ed altri Missionarj impiegare in seguito le apostoliche loro fatiche». AP, Acta f. 15.

55 «E a dir vero, trattandosi di una missiona tanto estesa ed importante .., parebbe espediente che un Vicario Apostolico vi presiedesse fin dal principio, e che insignito fosse del carattere episcopale, onde provveder tosto e intieramente ai varii bisogni della novella Cristianita da formarsi fra i Negri. Apparterrà però al sapiente giudizio dell' EE. VV. RR. il pronunziare se si abbia fin d'ora a consecrar Vescovo il Canonico Casolani, ovvero si debbano attendersi prima le relazioni che trasmetteranno dall'Africa Centrale i tre Missionarj allorchè vi saranno penetrati. In quest'ultima ipotesi peraltro volendosi dalle EE. VV. RR. costituire un Vescovo fra i novelli Cristiani nella persona del Canonico Casolani più volte nominato, converrebbe a questo o da Ghadamis o da que più interno paese dove fosse per avventura pervenuto, ritornare in Europa, o almen recarsi per l'Africa in cerca di un Vescovo da cui ricevere la consagrazione episcopale. Ma una tale assenza del capo della Missione potrebbe assai probabilmente tornar dannosa alla novella Chiesa dell'Africa Centrale». AP, Acta f. 15. — Ces considérations ont poussé les Cardinaux à approuver la proposition du Cardinal Fransoni de conférer à Casolani le titre de Vicaire Apostolique avec dignité épiscopale. — Que la Propagande voulait bel et bien procéder à la fondation immédiate de la mission proprement dite, est aussi nettement prouvé par certains textes des lettres de 1846, 1847 et 1848, ainsi que par toute sa manière d'agir dans cette affaire. Pour les détails, nous renvoyons à notre ouvrage cité n. 1.

l'évangélisation de l'Afrique Centrale. Cette persuasion était basée sur les renseignements unanimement favorables, recueillis des côtés les plus divers et les plus sûrs. Aussi, dès le mois d'avril, l'expédition fut-elle renforcée par l'addition d'un quatrième missionnaire, Angelo Vinco, élève de la Propagande, du diocèse de Vérone [56]. Et les préparatifs du voyage, eux aussi, prouveront sans aucun doute qu'il s'agit non seulement d'un voyage de reconnaissance, mais aussi et surtout de la fondation de la Mission dans l'intérieur de l'Afrique Centrale.

Miscellanea.

Nachdem die Zeitschriften «Echos d'Orient» und «En Terre de l'Islam» schon seit längerer Zeit ihr Erscheinen einstellen mußten, ist es umso erfreulicher, zu sehen, daß doch wieder mutig eine neue Zeitschrift die gerade für die Missionsinteressenten spürbare Lücke auszufüllen sucht. Seit 1951 geben nämlich die Professoren des St. Anna Seminars der Weißen Väter in Jerusalem die Vierteljahresschrift «Proche-Orient chrétien» heraus, dessen erster Jahrgang (mit 362 S.) uns vorliegt. Er enthält wissenschaftliche Arbeiten zur Geschichte und Gegenwartskunde der christlichen Kirchen des Vorderen Orients, wobei auch die patristischen und archäologischen Seiten zur Geltung kommen. Von besonderem Wert scheint uns darüber hinaus die ausgezeichnete «Chronique» zu sein, welche regelmäßig über Ereignisse, Persönlichkeiten und aktuelle Fragen aus den christlichen Gemeinschaften des Nahen Ostens berichtet und zwar im Geist christlicher Liebe und christlichen Verständnisses, wie sie für die Söhne Lavigeries in Jerusalem schon lange eine Selbstverständlichkeit sind. (Für die nicht arabischen Länder kann die Zeitschrift am besten durch das Office Général du Livre, 14 bis, rue Jean Ferrandi, Paris, 6e, bezogen werden oder direkt durch das Séminaire Sainte-Anne, Jérusalem, Zone Arabe par Amman-Jordanie). Beckmann

*

Ein vergessener Dinka-Priester. Bei seinen Forschungen über die Völkergruppe des Oberen Nils stieß der Ethnologe Renato Boccassino im Archiv der «Missioni Africane» in Verona auf Aufzeichnungen des einheimischen Priesters Daniel Sorur Tharim Den. Es handelt sich um den ersten Priester der Dinka Rasse, der um 1871 von arabischen Sklavenjägern gefangen, von Daniel Comboni, dem Gründer der Missionare von Verona, losgekauft, unterrichtet und nach Italien zum Studium geschickt wurde. Von 1877—1883 weilte er im Propagandakolleg in Rom und wurde 1887 in Kairo zum Priester geweiht. Er starb bereits 1900, ohne die Möglichkeit gefunden zu haben, als Missionar zu seinen Stammesgefährten zurückzukehren. Von den besonders ethonologisch und religionskundlich wertvollen Aufzeichnungen des jungen Dinka bietet R. Boccassino längere Auszüge mit Kommentaren. Sie beleuchten sehr konkret den großen Wert einheimischer Priester für die Missionierung gerade primitiver Stämme. (Vgl. R.Boccassini, Il contributo delle antiche fonti sulla religione dei Latuca, Obbo, Bari, Beri, Denca, Neer e altre popolazioni. Con documentazione inedita. «Annali Lateranensi» Vol. XV, Roma 1951, 79-144, besonders 101-116.) Beckmann

---

[56] Voir: Crestani E., O.c., pp. 36-37.

Die Errichtung des Apostolischen Vikariates Madras

nach den Akten des Propagandaarchivs

von P. Nikolaus Kowalsky O.M.I., Rom.

2. Eine Zwischenlösung: Petrus von Alkantara, stellvertretender Apostolischer Vikar von Madras.

Als in der Generalverammlung der Kardinäle der Propaganda im Juli 1833 die Lage der Missionen in Indien zur Sprache kam, stellte man fest, daß der Beschluß vom 16. August 1831 immer noch nicht ausgeführt worden war. Man hatte noch keinen geeigneten Mann für Madras gefunden, auch verfügte man nicht über genügend Priester, um die Kapuziner in Madras abzulösen [1]. 1832 hatte die Propaganda geglaubt, die Sache zum Ziel geführt zu haben.

Am 17. April 1832 schrieb die Propaganda an Mgr. Bramston, der Sostituto der Staatssekretarie, Mgr. Cappaccini habe mitgeteilt, die englische Regierung sei zufrieden, daß ein Apostolischer Vikar mit englischsprechenden Missionaren nach Madras komme; über die Reisekosten wolle sie aber erst verhandeln, wenn der Betreffende ernannt sei. Die Propaganda empfahl daher dem Apostolischen Vikar von London, sich Mühe zu geben, einen passenden Mann zu finden. Um die Zusage der Regierungsunterstützung solle er sich vorläufig keine Sorgen machen [2]. Am 21. Mai 1832 teilte Mgr. Bramston mit, daß er im englischen Benediktiner P. Johann Poulden den Apostolischen Vikar für Madras gefunden habe [3].

In der Audienz vom 17. Juni 1832 bestätigte Gregor XVI. Johannes Poulden (Beda Polding) als Apostolischen Vikar von Madras [4]. Am 23. Juni 1832 erließ die Propaganda ein Dekret, das mit den Worten «Cum ad Religionis catholicae bonum» begann, in dem P. Johann Poulden O.S.B. zum Apostolischen Vikar von Madras ernannt wurde. Die Worte, mit denen seine Jurisdiktion begrenzt wurde, kehren in den folgenden Dekreten und Breven für Petrus von Alkantara und Daniel O'Connor wörtlich wieder und waren besonders für letzteren im Kampf mit den einheimischen Priestern von Goa eine Quelle großer Schwierigkeiten, da die Grenzen nicht genau genug festgelegt waren. Es heißt:

---

1 Acta 1833 (196) f. 225.

2 L.D.B. 1832 (313) f. 339-339v.

3 Acta 1833 (196) f. 343v. Johann Poulden war holländischer Abstammung. Der Name wird auch manchmal Polten geschrieben. Geboren am 18.10.1794 trat er 1810 bei den Benediktinern ein; er selbst nennt sich meist Joh. Beda Polding. (In den Acta 1833 [196] f. 343v wird der Name Spolding geschrieben, in den L.D.B. 1830 [311] auch Nolding.) 1832 zum Apostolischen Vikar von Madras und Bischof von Hiero-Caesarea ernannt, lehnte er ab, da er das indische Klima nicht vertragen könne. 1833 wurde er zum 1. Apostolischen Vikar von Neu Süd-Wales (Australien) ernannt. Am 29.6.1834 wurde er in London zum Bischof geweiht. 1842 wurde er 1. Erzbischof von Sydney und Primas von Australien. Er starb am 16.3.1877 in Sydney. Cf. Moran, History of the Catholic Church in Australasia, vol. I., p. 174 ff.

4 L.D.B. 1832 (313) f. 585.

«Ut non modo iurisdictionem omnem spiritualem ipse habeat per loca omnia Missioni Madraspanae subiecta, sed etiam temporalia omnia iura, possessiones, hospitia, Ecclesiae, quae hactenus P.P. Capucinorum missionis propria erant, S. Congregationis nomine in eius transeant potestatem» [5].

Das war wenig, denn wie wir im Vorhergehenden gesehen haben, besaßen die Kapuziner tatsächlich nur noch die Hauptkirche Maria von den Engeln in Madras und eine Kirche in Vipery, die Nebenkirchen von Madras, Ariapurno und Parcheria wurden von Priestern aus Meliapur versehen. 1829 war die Kirche Maria von den Engeln in Pondichéry und die Kirche in Chandernagor an Mgr. Calmels übergeben worden. Surat war seit 1828 von einem goanesischen Priester aus Meliapur besetzt. Am 23. Juni 1832 bat die Propaganda, Kardinal Albani, Sekretär der päptslichen Breven, das Ernennungsbreve für Johann Poulden auszustellen [6].

Am 3. Juli 1832 wurde durch das Breve «Pastorale officium» das Apostolische Vikariat Madras errichtet und Johann Poulden O.S.B. zum Apostolischen Vikar ernannt [7]. Inhaltlich ist es eine fast wörtliche Wiederholung des Dekretes der Propaganda vom 23. Juni 1832.

Am 14. Juli 1832 dankte die Propaganda Mgr. Bramston für seinen Brief vom 21. Mai 1832, in dem er Johann Poulden als Apostolischen Vikar von Madras vorgeschlagen hatte und bat ihn, dem Ernannten die beigelegten Breven, in denen er zum Apostolischen Vikar von Madras und zum Titularbischof von Hiero-Caesarea ernannt wurde, zu überreichen [8]. Am 15. September 1832 fragte die Propaganda bei Mgr. Bramston an, ob Johann Poulden schon die Bischofsweihe empfangen habe. Mgr. Bramston möchte der Propaganda sofort Nachricht geben, damit sie dem Apostolischen Vikar Verhaltungsmaßregeln besonders für die Kapuziner in Madras erteilen könne [9]. Am 19. Oktober 1832 legte Johann Poulden dem Heiligen Vater die Gründe dar, die ihn veranlaßten, den Posten als Apostolischer Vikar von Madras abzulehnen. Der Heilige Vater erkannte die Gründe als stichhaltig an [10]. Die Propaganda hatte auch von anderer Seite erfahren, daß Beda Poulden (Polding) gesundheitlich nicht in der Lage war, den Posten mit Erfolg auszufüllen. Sie bat daher den Apostolischen Vikar von London, möglichst bald einen anderen zu benennen [11]. Um das Errichtungsbreve des Apostolischen Vikariats von Madras auszuführen, dachte die Propaganda daran, Petrus von Alkantara zum stellvertretenden Apostolischen Vikar von Madras zu ernennen. Im Kongreß vom 12. Februar 1833 wurde Petrus von Alkantara mit der Stellvertretung des Apostolischen Vikars von Madras betraut. In der Audienz vom 17. Februar 1833 billigte Gregor XVI. diesen Vorschlag [12]. Am 23. Febr. 1833 erließ die Propaganda ein neues Dekret «Cum ad Religionis catholicae bonum». In dem Dekret ist gesagt, daß Petrus von Alkantara die Verhältnisse in Madras

5 L.D.B. 1832 (313) f. 585-586.
6 L.D.B. 1832 (313) f. 602-602v.
7 Bullarium Pontificium S.C. de Prop. Fide V, p. 85-86. Bullarii Romani Continuatio XIX, p. 572-573. Jus Pontificum V, p. 46-47. Acta Gregorii XVI, vol. I, p. 155-156.
8 L.D.B. 1832 (313) f. 637.
9 L.D.B. 1832 (313) f. 834-834v.
10 Udienze di Nostro Signore del 1833 I. parte (80) f. 159. Am 9.10.1832 hatte Beda Polding das Amt angenommen. (Ebenda.)
11 L.D.B. 1832 (313) f. 1020v-1021.
12 Udienze di Nostro Signore 1832 I. parte (80) f. 159.

von seiner Tätigkeit als Apostolischer Visitator genau kenne, so daß man der Überzeugung sei, daß es seiner weisen Klugheit gelingen werde, alles, was zur Errichtung des Apostolischen Vikariates nötig oder nützlich sei, anzuordnen. Die Grenzen seiner Jurisdiktion sind dieselben wie für Johann Poulden, nur daß er zum «stellvertretenden» Apostolischen Vikar ernannt wurde [13]. Am 26. Februar 1833 bat die Propaganda den Brevensekretär, das Breve für Petrus von Alkantara auszustellen [14].

Am 5. März 1833 wurde Petrus von Alkantara O.C.D. offiziell durch das Breve «Pastorale officium» zum Administrator des Apostolischen Vikariats Madras bestimmt [15].

Am 30. März 1833 teilte die Propaganda Mgr. Bramston mit, daß Petrus von Alkantara zum Administrator des Apostolischen Vikariates von Madras ernannt sei. Sie bat den Apostolischen Vikar von London, er möchte in England Empfehlungsbriefe von einflußreichen Männern für den Administrator besorgen, damit Petrus von Alkantara mit Unterstützung der englischen Regierung seine schwere Aufgabe leichter erfüllen könne [16].

Der Rektor des englischen Kollegs in Rom, der spätere Kardinal Wiseman, schrieb am 11. August 1833 an die Propaganda. Unter den englischen Benediktinern könne man jemand finden, der als Apostolischer Vikar mit einigen Mitbrüdern Madras übernähme. Unter den englischen Weltpriestern sei schwer ein geeigneter Mann zu finden, in Irland sei es schon leichter, aber dort müsse man sehr vorsichtig in der Wahl sein [17]. Darum wandte sich am 3. Dezember 1833 die Propaganda an den Erzbischof von Dublin, Daniel Murray, und bat ihn, im Verein mit den anderen irischen Bischöfen einen Apostolischen Vikar und wenigstens sechs Priester, die gewillt seien, die schwierige Mission von Madras zu übernehmen, zu benennen [18].

Am 7. Dezember 1833 schrieb die Propaganda an Petrus von Alkantara, daß sie Schritte bei der englischen Ostindischen Handelsgesellschaft unternommen habe. Dieselbe sei mit der Errichtung eines Apost. Vikariates in Madras einverstanden. Bis jetzt habe die Propaganda aber noch keinen Mann gefunden, den sie als Apostolischen Vikar nach Madras schicken könnte. Da die Sache aber keinen weiteren Aufschub dulde, habe sie ihn zum stellvertretenden Apostolischen Vikar von Madras ernannt. Das Ernennungsbreve war dem Schreiben beigelegt. Die Propaganda bat Petrus von Alkantara, sofort sein Amt in Madras anzutreten. Die Propaganda habe ihn durch Vermittlung des Apostolischen Vikars von London der Ostindischen Handelsgesellschaft empfohlen [19].

Am selben Tag, dem 7. Dezember 1833, ging ein Brief der Propaganda an Mgr. Bramston, den Apostolischen Vikar von London. Sie erinnerte

---

13 L.D.B. 1833 (314) f. 163-164.
14 L.D.B. 1833 (314) f. 179v-180.
15 Bullarium Pontificium S.C. de Prop. Fide V, p. 88-89. Jus Pontificium V, p. 69-70. Bullarii Romani Continuatio XIX, p. 573-574. Acta Gregorii XVI., I. p. 232-233.
16 L.D.B. 1833 (314) f. 265-266v.
17 Acta 1833 (196) f. 350. S.C.G. 1833 (948) f. 451.
18 L.D.B. 1833 (314) f. 817-818v.
19 L.D.B. 1833 (314) f. 825-826v.

ihn an sein Versprechen, Empfehlungsschreiben an die englische Regierung in Madras für Petrus von Alkantara zu besorgen. Die Propaganda bat, die Briefe sofort schreiben zu lassen, wenn sie noch nicht geschrieben sein sollten, und sie dann sofort nach Indien zu schicken. Für die Sendung des Apostolischen Administrators sei es von großer Bedeutung, daß die Regierung in Madras ihm wohlgesinnt sei [20].

Am 29. Juni 1834 bestätigte Petrus von Alkantara den Empfang des Briefes vom 7. Dezember 1833 und des Breves, das ihm die Ernennung zum Apostolischen Administrator des Vikariates Madras mitteilte. Obwohl schon alt und ohne Kraft mehr (er war 74 Jahre alt), wollte er den Auftrag sofort ausführen und sich Anfang nächsten Monats auf dem Seewege nach Madras begeben [21].

Am 6. März 1834 hatte die Propaganda P. Johann Baptist von S. Remo geschrieben, daß sie sich große Sorgen um den guten Gang der Mission von Madras mache. Sie schicke darum Mgr. Petrus von Alkantara mit besonderen Instruktionen nach Madras, der Pro-Präfekt soll ihn gut aufnehmen und sich an die Anordnungen, die Mgr. Petrus von Alkantara geben wird, halten [22].

P. Johann Baptist von S. Remo hatte am 4. Oktober 1833 aber schon abgedankt, und das Amt des Pro-Präfekten dem P. Johann von Genua übergeben [23]. Ehe Petrus von Alkantara nach Madras kam, war in der Heimat endlich die endgültige Entscheidung um den Apostol. Vikar von Madras gefallen. Am 25. Februar 1834 hatte der Erzbischof von Dublin, Daniel Murray, den Exprovinzial der irländischen Augustiner, P. Daniel O'Connor, für diesen Posten empfohlen. Der Vorgeschlagene sei mit allen Geistesgaben reich ausgestattet, missionsbegeistert, und habe 20 Jahre segensreich als Volksmissionar gearbeitet. Mit der Unterstützung der irischen Bischöfe, die ihm sicher sei, würde er auch die nötigen Priester finden, die mit ihm nach Madras gingen [24].

In einem Brief des Erzbischofs von Dublin an den Rektor des irischen Kollegs in Rom, den späteren Kardinal Cullen, schrieb er am 12. März 1834, daß P. O'Connor ihm nicht persönlich bekannt sei, aber Mgr. Doyle von Kildare habe den Exprovinzial warm empfohlen [25].

In einem Brief ohne Datum teilte der Student der Propaganda, Thomas Olliffe, der später selbst Apostolischer Vikar von Kalkutta wurde, dem Propaganda-Präfekten mit, daß der Exprovinzial der irischen Augustiner sich der Propaganda als Missionar anbietet. Da von O'Connor gesagt wird, daß er 47 Jahre alt sei, muß der Brief um 1833 geschrieben worden sein [26].

---

20 L.D.B. 1833 (314) f. 830v-831.
21 S.C. vol. V (1832—1836) f. 307-308.
22 L.D.B. 1834 (315) f. 137v.
23 S.C. vol. V, (1832—1836) f. 212-213.
24 Acta 1834 (197) f. 79. S.C.G. 1834 (949) f. 146-146v. Daniel O'Connor war am 6.7.1786 in Limerik (Irland) geboren. Am 21.4.1834 wurde er zum Apostolischen Vikar von Madras und Bischof von Salda i. p. ernannt. Er dankte im Juni 1841 ab und starb in Dublin am 10.7.1862. Cf. Maturana, Historia general de los Ermitanos de San Augustin. tom. V, p. 246-247.
25 S.C.G. 1834 (949) f. 147-147v, ital. Übersetzung.
26 S.C.G. 1834 (949) f. 150-150v.

Die Generalkongregation vom 18. März 1834 war mit der Ernennung Daniels O'Connor zum Apostolischen Vikar von Madras einverstanden [27]. In der Audienz vom 6. April 1834 stimmte auch der Heilige Vater Papst Gregor XVI. dem Vorschlag zu [28]. Am 10. April 1834 schrieb die Propaganda an den Erzbischof von Dublin und dankte für den Brief vom 25. Februar 1834, in dem er O'Connor vorgeschlagen hatte. Sie teilte ihm mit, daß der Heilige Vater O'Connor zum Apostolischen Vikar von Madras und zum Titularbischof ernannt habe [29].

Am 12. April 1834 erließ die Propaganda ein Dekret, das mit den Worten «Cum ad Religionis catholicae bonum» beginnt und durch das P. Daniel O'Connor zum Apostolischen Vikar von Madras bestellt wurde [30].

Am 19. April 1834 bat die Propaganda die Sekretarie der Breven, das Breve für O'Connor auszustellen, und Mgr. Bontadosi, Uditore Sr. Heiligkeit, er möchte den Heiligen Vater bitten, O'Connor einen Bischofssitz in partibus zuzuweisen.

Am 25. April 1834 erging das Breve «Ex debito pastoralis officii», in dem die Errichtung des Apostolischen Vikariats Madras noch einmal bestätigt wurde. An der Ausdehnung der Jurisdiktion wurde nichts geändert. auch die Aufhebung der Jurisdiktion von Meliapur und Goa wurde nicht erwähnt [31].

Am 17. Mai 1834 ging ein Brief der Propaganda an Erzbischof Murray von Dublin, er möchte O'Connor den beigelegten Brief mit Breven und Fakultäten übergeben [32]. In dem beigelegten Brief war dem P. O'Connor gesagt, daß die Breven ihm die Kapuzinermission von Madras übertragen. Er möchte in Irland noch einige Priester gewinnen, die mit ihm in die Mission gingen. Außerdem seien die Fakultäten beigefügt, die der Heilige Vater ihm für Madras gewährt habe [33].

Am 1. Juli 1834 schrieb O'Connor aus London, wahrscheinlich an den Rektor des irischen Kollegs, daß er auf den Rat des Erzbischofs von Dublin wegen der Reisekosten bei der Ostindischen Kompagnie vorstellig geworden sei, aber nichts erreicht habe. Der Adressat möge sich für ihn bei der Propaganda einsetzen, daß diese ihm das Fahrgeld für sich selbst und sechs Priester gäbe [34].

Am 9. August 1834 antwortete die Propaganda, daß sie nicht in der Lage sei, die Reisekosten für O'Connor und seine Gefährten zu tragen. Madras sei eine sehr reiche Mission, die bisher selbst für alle Reisekosten aufgekommen sei. Das Kirchengut sei nun auf O'Connor

---

27 Acta 1834 (197) f. 79.
28 Acta 1834 (197) f. 80v.
29 L.D.G. 1834 (315) f. 208-208v.
30 L.D.B. 1834 (315) f. 242-242v.
31 Bullarium Pontificium S.C. de Pro. Fide V, p. 107-108. Bullarii Romani Continuatio XIX, p. 578-579. Jus Pontificium V, p. 98-99. Acta Gregorii XVI, vol. I, p. 395-396.
32 L.D.B. 1834 (315) f. 283-283v.
33 L.D.B. 1834 (315) f. 275-275v.
34 S.C.G. 1834 (949) f. 153, Auszug aus einem Brief, ital. Übersetzung.

übergegangen, er soll darum die Reise mit dem Geld von Madras bezahlen [35].

In einem Brief vom 25. August 1834 schrieb Alexander Johnston, Mitglied des Privatrates des Königs, früherer Oberrichter auf der Insel Ceylon an Lord Clifford, den Vorsitzenden des Aufsichtsrates für Indien, er habe seinen Brief vom 25. Juli erhalten und daraufhin gleich mit dem Minister Grant gesprochen, und ihm klar gemacht, daß die Ostindische Gesellschaft die Reisekosten für den Apostolischen Vikar von Madras tragen müsse. Der Minister habe ihm beigepflichtet, fürchtete aber, daß die Direktoren keinen Präzedenzfall schaffen wollen. Der Apostolische Vikar solle es machen wie die Jesuiten, die auch selbst das Fahrgeld für ihre Missionare, die nach Kalkutta gingen, aufgebracht haben. Johnston hatte P. St. Leger und seine Gefährten in London kennen gelernt, und war ihnen in jeder Weise behilflich gewesen.. Er will sich eine Ehre daraus machen, dasselbe für die Missionare von Madras zu tun [36].

Schließlich half der Heilige Vater. Am 21. Dezember 1834 teilte der Substitut der Staatssekretarie Mgr. Cappaccini dem Sekretär der Propaganda mit, der Heilige Vater habe den Auftrag gegeben, der Bank Wright in London auf den Namen Mgr. Bramston 704 Pfund, 3 Schilling, 4 Pence als Reisegeld für Mgr. O'Connor und seine Gefährten zu überweisen [37].

Am 27. Dezember 1834 teilte man Mgr. O'Connor mit, daß das Reisegeld nun endlich da sei. Er sollte es später zurückzahlen, damit man auch anderen Missionaren helfen könne. Madras sei reich genug, um die Fahrkosten zu erstatten. Erst vor kurzem habe die Fürstin Johanna von Sardanah 100 000 Rupien für Madras, Bombay und Kalkutta geschenkt [38]. O'Connor möge nun bald abreisen [39]. Ein Brief mit demselben Inhalt ging am selben Tage an Mgr. Bramston ab [40].

Während in Europa endlich die Frage des Apostolischen Vikars von Madras gelöst wurde, hatte sich Petrus von Alkantara auf den Weg gemacht, um sein Amt als Administrator anzutreten. Nach 13tägiger Seefahrt traf er am 31. Juli 1834 in Madras ein. In Bombay vertrat ihn sein Generalvikar P. Aloys Maria von der heiligen Theresia, da der Koadjutor Maurilius Stabellini, sich von allen Geschäften zurückgezogen hatte. Petrus von Alkantara stellte fest, daß in Madras fast kein Portugiesisch mehr gesprochen wurde. Die englische Regierung empfing den Administrator mit allen Ehren und versprach ihm ihre Unterstützung in allen seinen Angelegenheiten.

---

35 L.D.B. 1834 (315) f. 445-445v.
36 S.C.G. 1834 (949) f. 415, ital. Übersetzung.
37 S.C.G. 1834 (949 f. 154.
38 Wahrscheinlich haben daher die A.P.F. vol. VIII (1835—36) Cah. XLI, p. 84, Juli 1835, die Nachricht, die Errichtung des Apostolischen Vikariates Madras sei der Großherzigkeit der indischen Fürstin Deyona Moata Mehul = Adele de Montréville zu verdanken.
39 L.D.B. 1834 (315) f. 691-691v.
40 L.D.B. 1834 (315) f. 691v-692.

Die Kapuziner übergaben das Kirchengut in Papieren und Bargeld [41].

Am 3. Sept. 1834 schrieb Petrus von Alkantara, daß er die Kirchen der Kapuziner, die der Generalvikar von Meliapur in seine Verwaltung genommen hat, für die Propaganda zurückgewinnen wolle. Er wollte aber abwarten, bis im Oktober der Gouverneur nach Madras käme [42].

Selbst der milde Petrus von Alkantara fand bald Widerspruch und Widerstand, besonders bei den Christen der ehemaligen Kapuzinerkirchen, die nun von goanesischen Priestern aus Meliapur versorgt wurden. Als Petrus von Alkantara sein Ernennungsbreve verlesen ließ, warf man ihm vor, er habe das Breve gefälscht, um sich in den Besitz des Kirchenvermögens zu setzen. Hier beginnt das sogenannte «goanesische Schisma». Nur dadurch, daß Petrus von Alkantara nicht energisch durchgriff, zog es nicht so weite Kreise, wie einige Monate später in Kalkutta, wo P. St. Leger dieselben Vorwürfe hören mußte

Petrus von Alkantara wollte nicht mit Gewalt vorgehen, sondern in Geduld abwarten und den Widerspenstigen Zeit zur Besinnung lassen. Zur Zeit hatte er nur zwei Kirchen unter seiner Jurisdiktion, nämlich die Kirche Maria von den Engeln und die Nebenkirche von Vipery. Die Kapuziner machten ihm keine Schwierigkeit. Nur Pater Lorenz von Sassari setzte sein skandalöses Leben fort. Er hatte sich seit längerem schon von seinen Mitbrüdern getrennt und wohnte bei Laien in der Stadt. Seinen Lebensunterhalt verdiente er sich durch Ausübung der Heilkunst [43].

Der Apostolische Visitator wollte nicht die englische Regierung gegen die unbotmäßigen Christen anrufen, da er aus Erfahrung wußte, daß die Regierung sich nicht in interne Fragen der Religionsgemeinschaften einmischt. Die Kapuziner hatten noch viel Geld in der Hand, der eine 500 Rupien, der andere 1200, der 5000 und mehr. Er hatte ihnen angeraten, das Geld in die gemeinsame Kasse zu legen. Aber sie sagten, sie brauchten das Geld für die Heimfahrt, da sie nicht wüßten, ob sie in Madras blieben. Vor seinem Weggang hat P. Lorenz von Sassari 10 000 Rupien aus der Kasse genommen.

Nach Ansicht des Apostolischen Administrators hätte P. Peter-Ludwig von Venedig die für einen Bischof nötigen Eigenschaften. Mit den Kapuzinern, die man durch einige Irländer verstärken müßte, wäre er in der Lage, die Mission von Madras zu verwalten [44].

Bei den Christen von Madras fand der Apostolische Administrator noch dieselben Fehler, die er schon bei seiner Visitation im Jahre 1819 gerügt hatte [45].

Am 27. Dezember 1834 teilte O'Connor der Propaganda mit: 1) Er habe in Irland 350 Pfund gesammelt. 2) Er wünsche eine schriftliche Anweisung der Propaganda, daß er das Reisegeld von der Madraser Kirchenkasse fordern könne. 3) Die Propaganda möge genau die

---

41 Brief vom 19.8.1834, S.C. vol. V (1832—1836) f. 321-322.
42 S.C. vol. V (1382—1836) f. 327.
43 Brief vom 29.9.1834, S.C. vol. V (1832—1836) f. 334-335.
44 Brief vom 13.11.1834, S.C. vol. V (1832—1836) f. 524-525.
45 S.C. vol. V (1832—1836) f. 399-400.

Grenzen seiner Jurisdiktion definieren [46]. 4) Er fragte, wieviel Priester die Propaganda ihm mitgeben könne. 5) Er bat die Propaganda, einen jungen Irländer, Mc Aulliffe aus Cork, im Kollegium Urbanum für das Vikariat Madras studieren zu lassen. 6) Es sei ein protestantischer Bischof für Madras ernannt worden, der bald abreise [47].

Da der Apostolische Vikar noch immer nicht eingetroffen war und auch niemand wußte, wann er komme, schrieb Petrus von Alkantara nach Kalkutta an P. St. Leger, daß er ihm für die Fastenzeit einen Pater schicken möge, der englisch predigen und beichthören könne. Den widerspenstigen Goanesen, die sich in den Besitz der Kirchen der Kapuziner gesetzt haben, hatte er mitgeteilt, daß sie in Madras keine Jurisdiktion mehr haben. Petrus von Alkantara wollte sie nicht öffentlich suspendieren, weil er doch nichts damit erreichen würde. Bei den Kapuzinern war, wenn man von P. Lorenz von Sassari absah, nun alles in Ordnung. Zwei Patres predigten auf Tamul, die anderen mehr oder weniger gut auf portugiesisch, aber keiner auf englisch. Die Katechisten richteten mehr Schaden an, als sie gutmachten. Man müßte in Madras ein kleines Seminar errichten, in dem man auch gute Katechisten ausbilden könnte.

Obwohl die Gesundheit des Apostolischen Administrators in Madras schlechter geworden war, wollte er doch dort bleiben, bis der Apostolische Vikar ihm die Bürde abnahm [48].

Die Propaganda dankte am 18. August 1835 für dieses Schreiben und teilte mit, daß Mgr. O'Connor Anfang Mai abgereist sei [49].

Aus einer Notiz der Annales de la Propagation de la Foi erfahren wir, daß der Apostolische Vikar von Madras am 7. Mai 1835 mit sechs Priestern an Bord eines Kriegsschiffes nach Madras abreiste [50].

Am 26. August 1835 konnte Petrus von Alkantara der Propaganda melden, daß Mgr. O'Connor mit seinen Gefährten am 20. August 1835 in Madras eingetroffen ist, und daß er am kommenden Sonntag, den 30. August, feierlich von seinem Vikariat Besitz ergreifen will. Die Kapuziner waren sehr traurig, daß sie nun endgültig die Mission von Madras abtreten mußten. Petrus von Alkantara wollte möglichst bald in sein eigenes Vikariat zurückkehren [51].

Am 7. September 1835 reiste Petrus von Alkantara von Madras ab und traf am 8. Dezember 1835 wieder wohlbehalten in Bombay ein [52].

(Fortsetzung folgt.)

---

46 Denselben Wunsch drückte er in einem weiteren Brief vom 29.1.1835 aus, S.C. vol. V (1832—1836) f. 495.
47 C.S. vol. V (1832—1836) f. 441, ital. Übersetzung.
48 Brief an die Propaganda vom 13.2.1835, S.C. vol. V (1832—1836) f. 499-500.
49 L.D.B. 1835 (316) f. 626v-627.
50 A.P.F. vol. VIII (1835—1836), Cah. XLI, Juli 1835, p. 84.
51 S.C. vol. V (1832—1836) f. 586.
52 Brief an die Propaganda vom 9.1.1836, S.C. vol. V (1832—1836) f. 458.

Comment convaincre un Musulman ?

Quelques indications pratiques.

Par le R.P. Salesius, O.F.M.Cap., Pakistan.

La conversion des Musulmans au Christianisme a toujours présenté de grandes difficultés. De nos jours encore on s'efforce de trouver une méthode d'apostolat à leur égard. De tout temps les Protestants, actifs en Indoustan et Pakistan, sont restés fidèles à leur principe de prendre l'offensive. Se tenir en défensive contre la foi musulmane, disent-ils, c'est s'infliger une défaite presque certaine. Grâce à cette conviction ils monopolisèrent toute tentative de discussion avec les Mahométans. Cependant leurs adversaires déjà mis en défiance par la condescendance protestante en matière doctrinale, refusèrent tout compromis avec eux, à la vue de leurs divisions intestines. Toutefois dans le domaine de la discussion ils ont devancé les Catholiques principalement par la fondation de leur «HENRY MARTIN COLLEGE FOR ISLAMIC STUDIES» à Alighar (Indoustan).

Du côté catholique le mouvement le plus récent est celui du Père Courtois S. J. Dans ses «NOTES ON ISLAM» il a entrepris l'étude du Mahométisme tel qu'il se présente de fait en Indoustand et Pakistan. Son travail se caractérise par une déférence toute chrétienne envers ses adeptes [1].

D'autre part citons quelques Protestants tels que: Pfander, Imad-ud-din, Volpy-French, Lefroy, Rousse, Tiedal, que nous trouvons parmi les partisans de la méthode forte. Ce clan espère ouvrir les yeux des Islamites au moyen de la polémique et de la critique négative. Pour eux défendre le Christianisme c'est critiquer le Coran, indiquer les points faibles de l'Islamisme, et blâmer les défauts de caractère de Mahomet. Ils effectuent ce programme dans leurs écrits, leurs prêches et dans leurs discussions journalières avec le peuple.

C'est ainsi que Volpy-French, évêque anglican de Lahore (Pakistan) fonda un collège théologique ayant pour but spécial de former les étudiants à la controverse avec les Musulmans. Le fondateur était persuadé que pour vaincre l'Islam il fallait commencer par renverser le système social musulman. Le premier pas consistait donc à faire œuvre destructive tel que mentionné plus haut. Cette action négative devait toutefois marcher de pair avec l'aide médicale sociale chrétienne, avec les écoles et toutes espèces d'œuvres charitables et philantropiques, enfin avec la vie exemplaire des missionnaires.

Malheureusement les résutats ont contrecarré l'attente de ces fougueux convertisseurs.

a) Certains Islamites séduits par les principes rationalistes des Protestants embrassèrent leur foi, plus en raison de la supériorité intellectuelle du Christianisme, que dans le but de suivre l'exemple du Christ crucifié.
b) D'autres, vaincus dans la discussion, ne se convertirent jamais mais au contraire s'exaspérèrent contre le Christianisme, la dialectique étant le contrepied de la foi.
c) La méthode négative protestante déchaîna une véhémente propagande antichrétienne dans les milieux musulmans.

Cette piètre réussite occasionna une nouvelle méthode d'évangélisation qui se trouve résumée dans les décisions prises il y a quelques années par un groupe de missionnaires protestants en Egypte:

---

[1] Notes on Islam, printed and edited by Rev. Fr. Courtois, S. J., The oriental Institute, 146, Bow street, Calcutta (12). Cf. NZM III (1947), 205.

a) On doit incessament retirer de circulation toute littérature qui pourrait faire obstacle à l'apostolat parmi les Musulmans, ou qui pourrait froisser leur orgueil religieux.
b) Seule la littérature qui positivement enseigne le christianisme de manière à le valoriser est de nature à convaincre les Mahométans; propageons-la.
c) On taira les vices de Mahomet.
d) Les prédicateurs observeront méticuleusement les règles ci-haut données.

C'est ainsi qu'une heureuse modification se remarque dans la littérature destinée aux Musulmans [2]. On s'efforce de comprendre les Islamites et de les estimer à leur juste valeur, de les assister dans leurs difficultés, de garder intacte leur réputation, et on évite de blesser leurs sentiments.

Tendances protestantes actuelles.

L'abandon de l'Inde antérieure par la Grande-Bretagne, et la création d'un gouvernement autonome au Pakistan et en Indoustan ont imposé une tournure toute différente à la méthode d'évangélisation mahométane. Quoique la sanglante révolution du Punjab (Pakistan et Indoustan) ait attiré l'attention des Musulmans sur le Christianisme, leur attitude à son égard reste fort indifférente sinon hostile. Le dénigrement public du Coran ou de Mahomet aurait aujourd'hui des suites désastreuses [3]. De ces courants d'idées du monde islamite contemporain les ministres protestants ont déduit certains corrolaires d'apostolat fondamentaux qu'on nous saura gré de reproduire.

Pour mieux comprendre l'exposé suivant il serait utile de prélever deux considérations. Le plus grand obstacle à l'apostolat parmi les Musulmans est la communauté indigène qui ravit à l'homme toute liberté personelle. La conversion d'un individu exige de celui-ci un acte d'héroïsme véritable car sa communauté toute entière s'opposera à sa défection. Toutefois de nos jours l'Islam tend vers la liberté. Il s'agit donc d'exploiter ce fait et d'y adapter la littérature chrétienne qu'on lui destine. Celui-ci doit se sentir soutenu dans son aspiration et se convaincre toujours davantage de la nécessité de la liberté individuelle.

---

2 Cette méthode de rapprochement est décrite dans «L'EGLISE PEUT-ELLE S'ADAPTER?» (par différents auteurs) édition «Catholicité», Rue des Frères Vaillant, Lille, p. 6: «Et n'avons-nous donc rien à apprendre de ces mystiques musulmans dont M. Louis Massignon ou l'Abbé Asin Palacios nous ont fait revivre les émouvantes figures? Islam christianisé, disait ce dernier en titre de ses études érudites. Dans l'esprit fraternel du Père Foucauld, à la façon si humaine et si intelligente, animée des belles arabes de Tunis ou du centre d'études berbères en Kabylie, dans le souci d'approfondir l'humble vie quotidienne tout autant que la théologie musulmane que nous admirons chez les petits Frères du Sacré Cœur d'El Abion, partout nous trouvons cette volonté de compréhension et cette délicatesse d'amour qui font rechercher tout ce qui peut rapprocher et unir.» - Revue «Eglise vivante», Louvain, 1949, t. I, nº 2, p. 159, art. «Réflexions Missionnaires». L'auteur rapporte les paroles de Mgr. Michaël Keller: «Nous savons bien que plus que jamais, il importe pour le succès du travail d'évangélisation de découvrir dans les civilisations étrangères les éléments susceptibles d'être baptisés». - Il est remarquable que le changement de méthode coïncide avec la disparition de la puissance occidentale en Orient.

3 Le Gouvernement de Pakistan a déjà interdit plusieurs livres d'opinion défavorable à l'égard de Mahomet et du Coran.

4 Les catholiques ne peuvent admettre ce principe. Cependant, étant donné les circonstances, le maintien du «status quo» à cet égard dans un grand nombre de pays européens est la meilleure solution.

1. Séparation de l'Eglise et de l'Etat

La séparation de l'Eglise et de l'Etat est le premier principe à inculquer aux Musulmans [4]. Le Dr. D. M. Donaldson [5] nous en donne le motif suivant. Le Professeur Suhrawardy [6], dit-il, a vivement pressé les Mahométans de tirer une leçon de l'avancement historique des peuples chrétiens de l'Europe. Dès le début de la Renaissance le mouvement protestant exerça une influence remarquable sur le progrès universel, et devint l'animateur et la cause effective de la séparation de l'Eglise et de l'Etat. La scission provoqua un prodigieux développement littéraire et économique en faveur du menu peuple. En s'affranchissant des régimes apostoliques et féodaux la chrétienté a réalisé de tels progrès qu'elle a pris la tête de l'univers.

Le Dr. Donaldson affirme ensuite qu'il s'agit de pousser encore plus avant dans la littérature chrétienne destinée à l'Islam; notamment d'imputer à l'intransigeance du gouvernement mahométan l'arriération du peuple, et de contraindre celui-ci à déplorer le préjudice surtout en matière de franc-parler. D'ailleurs bon nombre d'étudiants musulmans attribuent l'arrêt de leur civilisation à l'Islam qui toujours s'ingénia d'entraver le libre examen et la discussion loyale de maints problèmes religieux et raciaux. A titre d'exemple notons les paroles de Sir Sayed Amir Ali [7]: «Le Musulman ne doit pas se contenter de combattre le non-Musulman qui attaque l'Islam du dehors mais aussi le Musulman aux idées désuètes qui attaque l'Islam dans sa propre enceinte».

C'est au missionnaire chrétien d'exploiter ce courant d'idées pour imprégner les Musulmans du concept qu'une religion libre du contrôle gouvernemental est éminemment nécessaire à l'individu et à la société ainsi que Jinnah le déclare dans la Constituent Assembly (Indes, 5 août 1947): «You are free to go to your temples; you are free to go to your mosques, or any other place of worship in this state of Pakistan. You may belong any to religion, or caste, or creed; that has nothing to do with the business of the state.

We are starting with this fundamental principle that we are all citizens, and equal citizens of one state».

2. Avantages d'une vie familiale individuelle [8].

Prendre la défense du système familial-individuel contre celui de la famille patriarcale dominant en Orient, telle est la deuxième règle à tenir dans nos échanges d'idées avec les Mahométans. Liberté de conscience et de pensée s'accordent difficilement avec la vie de la famille patriarcale. De jeunes mariés s'engageant vers l'avenir remplis du sentiment de responsabilité et de confiance en soi trouveront et saisiront plus facilement les occasions d'avancement, et seront mieux en état de résister aux difficultées du ménage. Jésus d'ailleurs

---

5 Dr. Donaldson est le directeur de l'«Henry-Martin school for Islamic studies» à Alighar (Indoustan). Il est protestant ainsi que son institution. Il faudra donc donner une interprétation catholique à son raisonnement.

6 Ex-Ministre Mahométan de l'Union du Bengale. Actuellement chef des réfugiés musulmans de l'Indoustan et Pakistan au Bengale.

7 «Spirit of Islam», p. 415 (édition 1935). Ce livre exerça une très grande influence sur les Musulmans en Indoustan et Pakistan.

8 Nous ne voyons pas pourquoi l'Eglise Catholique devrait s'opposer au «système familial-uni» (joint-family-system). En soi il n'est pas enrroné, mais il faudrait l'orienter dans le sens catholique. Toutefois le problème se place ici aux Indes, où il s'agit d'affranchir l'individu de tous les milieux qui l'empêchent de se convertir. Aussi longtemps qu'il sera pris dans le rouage du système familial, il pourra difficilement abandonner la religion familiale. Le contraire se passe en Europe où l'on se plaint d'un trop grand individualisme.

a dit: «A cause de cela l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme» (Mt. 19,5). Si en cette matière l'Orient se calquait sur l'Occident nous verrions bientôt un grand changement s'y opérer, car le système patriarcal est responsable, voire gravement responsable de l'arrêt du progrès social en pays mahométans. Il est le boulevard du conservatisme et la cause du maintien de nombreuses coutumes sociales surannées, tandis que la liberté d'expérimentation et d'entreprise favorisent le développement d'une infinité de nouveaux moyens d'existence. Si le mari et la femme s'aidaient mutuellement dans la lutte pour la vie quel déploiement de leur personnalité ne pourrait-on pas escompter!

Comprendre l'importance de la famille indépendante c'est comprendre la nécessité d'un mariage convenable et heureux. Pourquoi l'épouse ne serait-elle pas une personnalité capable de pourvoir au plein épanouissement des facultés de ses enfants?

De nos jours le système familial-patriarcal provoque une réaction générale en Orient. A nous d'accentuer cette faiblesse dans notre littérature et dans notre apostolat auprès des Musulmans. Nous obtiendrons ainsi plus de liberté religieuse, élément si nécessaire à l'adhésion au Christianisme.

3. Mécontentement au sujet de la réclusion des femmes.

Par suite de leur séquestration la plupart des Musulmanes vivent dans un monde irréel. Ce Système ne trouve pourtant pas sa justification dans le Coran, car de récentes études au sujet de Mahomet, basées sur le Coran et la tradition islamite, nous prouvent que la réclusion fut introduite dans le cercle domestique de Mahomet uniquement après qu'il se fut acquis plusieurs femmes. Il exempta lui-même de ce système sa première épouse Khadijah, qu'il considérait comme une vraie personnalité. Ce n'est que plus tard qu'on généralisa la réclusion et le port du voile.

De nos jours de nombreux Musulmans ont en horreur le système de séquestration, car il se rendent compte de leur retard sur les contrées où la femme est affranchie. Profitons de cet état d'esprit pour leur inculquer la nécessité morale de la monogamie. L'Evangile nous viendra en aide car Jesus a toujours insisté sur la valeur de la personnalité individuelle quelle qu'elle soit: homme, femme ou enfant, car tous sont appelés à devenir enfants de Dieu. C'est pourquoi l'estime de la personne humaine a acquis une place si importante chez les philosophes chrétiens. La femme n'est pas un instrument à satisfaire les bas instincts de l'homme, sa personnalité est sacrée, et les Musulmans commencent à le comprendre. En cela d'ailleurs les missionnaires les épaulent généreusement.

4. Distinguer le Christianisme du Judaïsme.

L'Islam se base sur des principes juifs. Dans notre littérature pour Musulmans nous devons donc bien différencier les principes évangéliques des théories juives. Ceci est d'importance capitale, car en examinant attentivement les articles de foi et les coutumes de s'Islam, nous découvrons une ressemblance frappante entre l'Islamisme et le Judaïsme.

D'autre part, il faut constater que le Musulman sincère ne se dérobe pas une honnête critique des usages juifs que Jésus a magistralement anathématisés par ces paroles: «Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui souille l'homme, mais ce qui sort de la bouche» (Mt. 13,11). Ceci fera songer le Musulman à la vanité et à l'hypocrisie de certaines de ses coutumes: prières spectaculaires, aumônes, jeûnes, serments, ergoteries sur la valeur de leur circoncision et sur la lettre de la Loi au détriment de l'esprit. Voilà quelques biens hérités du Judaïsme.

La critique du Divin Maître au sujet du Pharisaïsme convient parfaitement à l'Islam: l'inflexibilité de la loi et son observance impossible. «Et à vous aussi docteurs de la Loi, malheur parce que vous chargez les hommes de fardeaux insupportables, et vous-mêmes vous n'y touchez pas d'un seul de vos doigts» (Lc. 11,46).

L'Islam de nos jours peut être repris de la même façon. Le Pakistan essaie actuellement de fonder sa constitution sur la législation religieuse mahométane, loi draconienne que les Musulmans voient d'un mauvais œil.

Voilà pourquoi la littérature chrétienne réservée à l'Islam devrait dénoncer le fond d'Ancien Testament caché dans cette législation, et en souligner la grande imperfection vis-à-vis de la Loi Nouvelle.

Miscellanea.

Im Rahmen des X. Internationalen Akademischen Missionskongresses, der vom 2.—5. Juni 1952 in Aachen (Deutschland-Rheinland) stattfindet, veranstaltet nach der bisherigen Tradition das Institut für missionswissenschaftliche Forschungen am Donnerstag, dem 5. Juni 1952, 15 Uhr, eine missionswissenschaftliche Konferenz, zu der die Vertreter aller wissenschaftlichen Disziplinen auf das herzlichste eingeladen sind. Es wird zur Diskussion stehen: Das Verhältnis der Mission und des Missionsgedankens zu den verschiedenen Zweigen der Wissenschaft.

*

Das neue «Institut für Missionswissenschaft» in Münster. 1925/26 bemühte sich Professor Schmidlin beim Preußischen Kultusministerium um die Errichtung eines missionswissenschaftlichen Instituts in Münster. Die Bitte wurde nicht erfüllt. Aber jetzt sind alte Wünsche in Erfüllung gegangen. Durch ein Schreiben des Kultusministeriums des Landes Nordrhein - Westfalen vom 8. Februar 1952 ist das Missionswissenschaftliche Seminar der Universität Münster in ein «Institut für Missionswissenschaft» umgewandelt und für die erstmalige Errichtung des Instituts ein hoher einmaliger Betrag gewährt worden. Außerdem hat die Regierung den Jahresetat des Instituts ganz beträchtlich erhöht. Am wichtigsten ist aber wohl, daß die Errichtung einer bezahlten Assistentenstelle angehenden Gelehrten der Missionswissenschaft die Möglichkeit gibt, ohne materielle Sorgen der missionswissenschaftlichen Forschung zu obliegen und sich in die Lehrtätigkeit einzuleben. Schießlich wird dem Institut eine Schreibkraft zur Verfügung gestellt. So steht die Missionswissenschaft in Münster am Beginn einer neuen Phase. Wir können nur hoffen und wünschen, daß die Möglichkeiten benützt werden und die Missionswissenschaft an der Westfälischen Landesuniversität einen neuen Aufschwung nimmt. Thomas Ohm, OSB

*

Biblische Paradiesbilder in der Formensprache altindianischer Webkunst zu sehen, weckt sofort auch das lebhafte Interesse des Missiologen. Als das «Musée d'Ethnographie» in Genf im letzten Jahre (1951) eine Sonderausstellung «Silberwaren aus der spanisch-amerikanischen Kolonialzeit» zeigte, hatte das Museum für Völkerkunde in München diese Ausstellung durch wertvolle Leihgaben an alten peruanischen Geweben in besonderer Weise bereichert. Unter diesen Leihgaben war es vor allem ein figurenreicher, polychromer Wandbehang aus dem 17. Jahrhundert, der in der NZM einen kurzen Hinweis

verdient. Das Stück ist offenbar die Arbeit eines indianischen Künstlers (oder Künstlerin?), der in schöpferischer Synthese europäische Vorbilder und Anregungen mit indianischen Vorstellungen und Kunstformen der vorspanischen Inkazeit verband. Dargestellt ist das biblische Paradies, bestanden mit großblumigen, stilisierten Bäumen und märchenhaften Wasserfontänen («Lebensbrunnen»), belebt mit amerikanischen und europäischen Wild- und Haustieren, teils in naturalistischer, teils in phantastischer Wiedergabe. Ein Fabelwesen, halb Frau halb Fisch (Sirene als personifizierte Versuchung?) hockt unter einem Baume und spielt auf einer Guitarre. Ein Spanier, zwei Indianer und eine Indianerin scheinen, da vorerst keine besondere Beziehung zum Inhalt des Bildes erkennbar ist, nur mehr aus Gründen der Raumfüllung in die Masse der vielen Tiere und Pflanzen hineinkomponiert worden zu sein. Die Hauptszene aber ist die Erschaffung der Eva, die der Lende des unter einem Baume ruhenden Adam entsteigt und bereits die Hand nach der verbotenen Frucht ausstreckt. Während alle andern Personen, vom Fischweib abgesehen, und nahezu alle Tiere in der Profilzeichnung erscheinen, wenden uns Adam und Eva ihre vollen breiten Gesichter zu und erinnern dadurch den Kenner sofort an bestimmte buntfarbige Nazca- und Chimu-Gefäße oder an die typischen Figuren der Inkagewebe. Es wäre wohl lohnend, diesen Münchener Wandbehang einmal nicht nur nach seinen ästhetischen Qualitäten, sondern auch nach seinem sozusagen bilderschriftlichen Inhalt näher zu studieren, weil er uns einen Einblick in die stille Gedankenwelt eines christlichen Indianers des beginnenden 17. Jahrhunderts ermöglicht. Eine kurze Beschreibung des Teppichs mit zwei Abbildungen findet man in: Les Musées de Genève, VIII, 1951, No. 6, p. 3.

Georg Höltker

*

Dominikaner in Goa: Als im Jahre 1834 in Portugal und auch in Portugiesisch-Indien sämtliche Klöster aufgehoben wurden, wanderten die hier vorgefundenen Archivalien in das Arquivo Geral da Repartição Superior de Fazenda und von dort in den vergangenen Jahren in das Arquivo Geral e Histórico von Goa. Aus den noch vorhandenen Beständen veröffentlichte nun Carlo Xavier * zwei Handschriften, von denen die eine Livro dos Noviciados do Convento de S. Domingos, die andere Livro de Profissões dos Religiosos do Convento de S. Domingos betitelt ist. Die erste enthält die Liste der Professen von 1744—1796, die zweite jene von 1814—1834. Außer der großen Lücke von 1796—1814 fehlen auch die Namen von 1819—1822. Obwohl es sich meist um Abschriften handelt, scheinen doch einige Originale darunter zu sein (S.28). Nach einer Liste der Ordensgeneräle, der Generalvikare von Indien und der Prioren von Goa (S. 30-31) im genannten Zeitraum folgen in alphabetischer Ordnung die Namen der Professen (vielfach mit Angabe des früheren Namens, des Geburtsortes, der Eltern, des Ordenseintrittes, des Profeßtages und der damaligen Vorgesetzten). In der älteren Periode überwiegen die Berufe aus Portugal, im 19. Jahrhundert die der Einheimischen aus Goa und Umgebung. Auffallend viele Kandidaten kamen aus Makao. An Ausländern werden ein paar Spanier genannt, sowie ein Irländer Nicolao Quin aus Dublin, der nun Vicente Ferreira umgenannt wurde (95 und 62). Auffallend ist, daß noch 1829 ein «novo convertido», namens Estevão Francisco Xavier de Boa Vitoria Profeß ablegte (S. 121).

J. Wicki, Rom

* Xavier Carlos: Catálogo dos religiosos que professaram no Convento de S. Domingos de Goa nos anos de 1744—1796 e 1814—1834, in: Boletim do Instituto Vasco da Gama 65 (Bastorá, India Portuguesa, 1949) 27-121.

Nach einer sechsjährigen unermüdlichen Aufbauarbeit legt die japanische Kirche erstmals wieder einen zusammenfassenden Lagebericht vor in dem «Catholic Directory 1951 (herausgegeben von The National Catholic Committee of Japan, Tokyo). Ein Vergleich mit der letzten Übersicht in: «L'Eglise Catholique dans l'Empire Japonais 1935» (Tokyo, 1935) läßt deutlich erkennen, welche Anstrengungen gerade in den letzten Jahren von der japanischen Kirche gemacht wurden. Das fällt bei Durchsicht der beiden Berichte schon rein äußerlich auf. Während der von 1935 seine Angaben auf 164 Seiten unterbrachte und dabei noch die gesamten Missionen Koreas, Formosas und der japanischen Südsee-Inseln einschloß [1], braucht das Jahrbuch von 1951 330 Seiten. Noch deutlicher zeigt sich der große Wandel bei der Durchsicht der einzelnen Angaben. Nachdem 1941 alle ausländischen Missionsobern von ihren Posten zurückgetreten waren und durch japanische Oberhirten ersetzt wurden, hat die gesamte Organisation der japanischen Kirche ein anderes Bild erhalten. Die 15 japanischen Missionsgebiete (1 Erzdiözese, 5 Diözesen, 2 Apost. Vikariate, 7 Präfekturen) unterstehen ausschließlich japanischen Obern. Aber während früher die einzelnen Missionssprengel geschlossen den verschiedenen Orden und Kongregationen zur Missionierung übertragen waren, ergibt sich heute ein buntscheckiges Bild. So wurde z. B. die gesamte Erzdiözese Tokyo noch 1935 ausschließlich von den Missionaren des Pariser Missionsseminars (mit japanischen Priestern) versehen und ging 1938 an den japanischen Weltklerus über. Heute stehen allein acht verschiedene Orden und Gesellschaften in der eigentlichen Missionsarbeit, abgesehen von den verschiedenen Werken, die weiteren Orden und Kongregationen anvertraut sind. In Osaka, bis 1940 ausschließlich Arbeitsfeld der Pariser Missionare, ist die Missionsarbeit heute auf sieben verschiedene Missionsgesellschaften (abgesehen vom einheimischen Weltklerus) verteilt. Dazu kommen überall einzelne Weltpriester aus Amerika, Australien etc. Gegenwärtig stehen 29 männliche Orden und Kongregationen in der Missionsarbeit (gegenüber ca. 10 im Jahre 1935), unterstützt von 54 Schwesternkongregationen. Dadurch konnte eine bedeutend verbreiterte Basis für die eigentliche Missionsarbeit geschaffen und verschiedene neue Missionswerke (Schulen, Spitäler etc.) konnten ins Leben gerufen werden. Zwar zählt die japanische Kirche erst 142 460 Getaufte, doch dürften die genannten Vorbereitungen, sowohl nach der personalen wie sachlichen Seite hin, für die kommenden Jahre eine stetig zunehmende Zahl von Taufen in Aussicht stellen. — Offensichtlich ist auch eine weitgehende Internationalisierung des Missionspersonals. Standen früher die Franzosen an der Spitze der Missionskräfte, so sind es heute die Japaner selbst (mit 195 Priestern, 169 Brüdern und 1874 Schwestern). Es folgen sodann die Franzosen mit 119 Priestern, 16 Brüdern und 99 Schwestern, die Kanadier mit 79 Pr., 29 Br. und 124 Schw., die Deutschen mit 133 Pr., 11 Br. und 75 Schw., die Amerikaner mit 74 Pr., 14 Br. und 77 Schwestern usw. Erwähnung verdient wohl auch die Tatsache, daß erstmals chinesische Priester (3) und Schwestern (11) in Japan missionarisch tätig sind. Im einzelnen wirkt sich diese Internationalisierung in den religiösen Gemeinschaften und Klöstern aus, von denen kaum eine größere - einige rein japanische ausgenommen - sich nur mehr aus Mitgliedern eines Landes zusammensetzt. - Gerade diese verschiedenen Aspekte der neuen missionarischen Organisation machen das Studium des «Catholic Directory 1951» sehr lehrreich und geben deutliche Hinweise, wie sich im Verlaufe der Jahre die Missionsarbeit in den Gebieten, welche dem einheimischen Episkopat und Klerus anvertraut sind, gestalten wird. Beckmann

[1] Typisch für den Wechsel der Verhältnisse ist auch die Tatsache, daß nun an Stelle der bis zum Kriege vorherrschenden Fremdsprache, des Französischen, das Englische getreten ist.

Freitag, P. Anton, S.V.D.: **Paulus baut die Weltkirche.** St. Gabrieler Studien XI. Band. 211 S. St. Gabriel-Verlag, Mödling bei Wien 1951.

Dr. A. Freitag, einer der ersten bei Schmidlin ausgebildeten Missionswissenschaftler, möchte in dieser Studie ein missiologisches Bild des Völkerapostels schreiben. Daher läßt er exegetische und dogmatische Fragen beiseite. Was davon dennoch anklingt, wirkt nicht durchaus überzeugend: so, daß der Römerbrief der tiefste und schönste aller Paulsbriefe sei (66) und der Hebräerbrief ganz paulinisch (81). In der Beurteilung seiner Missionsstrategie und Missionsweise ist manches recht treffend bemerkt: Paulus will Christus verkünden, wo er noch nicht gepredigt wurde, will Konflikte mit anderen Aposteln vermeiden, also nicht in das Missionsfeld eines anderen einbrechen, zeigt eine gewisse Schonung beim Sturz der alten Götter. Er knüpft an die jüdische Diaspora an, liebt heidnische Kultorte und große Städte als Arbeitsgebiet. Er meidet streng alle Politik, predigt rein religiös, braucht weder Schulen noch Bücher noch Lehrmittel. Hier beginnt ein gewisser Mangel dieser fleißigen Schrift anzuklingen: im Bestreben, ja zeitgemäß zu schildern, Paulus mit den Missionaren unserer Tage zu vergleichen, wird Paulus als Erzbischof und Visitator dargestellt, wird von der frühen Einsetzung von Bischöfen gesprochen, von der raschen Lösung der Frage des einheimischen Klerus. Um in solchen Vergleichen nicht fehlzugehen, müßten wir die andere Seite ebenso bedenken: des Apostels Missionsweise war durch keinen CJC, nicht durch eine dreihundertjährige Hecke von Erlassen und Dekreten umzäunt und beengt, er hatte nirgends anzufragen und keine Jahresrelationen einzusenden; keine Propaganda-Kongregation und kein anderes römisches Offizium war da, ihn zu überwachen und zu maßregeln. . . . Es leuchtete noch eine apostolische Freiheit im schönsten und höchsten Sinne. So ist der emsige Verfasesr etwas zu weit ins methodische Vergleichen hineingeraten, ohne den Unterschied der Zeitverhältnisse entsprechend zu betonen. Sehr zu bedauern ist, daß ihm die Paulusbücher der letzten Jahre irgendwie unzugänglich waren, vor allem die Paulusbiographie von Ricciotti (Roma 1946, Basel 1950), die im Literaturverzeichnis fehlerhaft zitiert und tatsächlich gar nicht benützt wurde. Das Paulusbuch von A. Freitag mit dem kühnen Titel ist ein leicht lesbarer und anregender Beitrag zur Geschichte der apostolischen Missionszeit. Kilger

Oehler, D. Dr. Wilhelm: **Geschichte der deutschen evangelischen Mission.** 1. Band: Frühzeit und Blüte 1706—1885. 411 Seiten. Verlag W. Fehrholz, Baden-Baden 1949.

Was dieser Geschichte ihren inneren, religiösen Wert gibt, ist die ernsthafte Auffassung des Missionsbegriffes durch den Verfasser. Die Botschaft vom Heil in Christus den Völkern zu verkünden, ist der Auftrag des Herrn an seine Kirche «als die Una Sancta der christlichen Bekenntnisse». Nun will Oehler zeigen, wie die deutsche evangelische Christenheit «mit dem ihr geschenkten Erbe aus der Reformation und den daraus geborenen Erweckungsbewegungen» ihren besonderen Dienst am Missionsauftrag erfüllt hat (14/15). Die lutherischen Landeskirchen standen lange Zeit jeglicher Heidenmissionsarbeit fern. Erst die Bewegungen des Pietismus vermochten eine weite Sicht herbeizuführen. In der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts hatte der Kärntner Justinian von Welz noch wenig Erfolg, als er die deutschen studiosi für den Dienst unter den Heiden gewinnen wollte. Er schloß sich der holländischen Missionsbewegung an. Als den Vater der deutschen Heidenmission bezeichnet der Verfasser A. H. Francke, der auch von Leibnitz manche Anregungen empfing, den die China-Berichte der Jesuiten begeisterten. Das erste Missionsunternehmen begann dann in der Ostindischen Kolonie Dänemarks durch Ziegenbalg und Plütschau. Die Schilderung von den Religions- und Sprachforschungen dieser Erstlingsmissionäre nötigt uns Achtung ab vor Ziegenbalg und vor Oehler, der in seinem Buche durchwegs der Missionsweise sorgfältige Aufmerksamkeit schenkt. Eine neue Missionsschar erstand in der Brüdergemeinde, einer religiösen Bewegung «erweckter» Laien, die sich auch Herrnhuter nannten. Graf von Zinzendorf († 1790) war der große Förderer dieser Bewegung; er sah die ganze Welt als sein Kirchspiel an. Die Brüder wollten gerade zu den verlas-

sensten Heiden ziehen, um die sich niemand annahm. Das Wirken der nicht-ordinierten Laien hatte von Anfang an seine eigenartigen Vorteile: einfache Leute im Missionsland schenkten ihr Vertrauen diesen einfachen, selbstlosen Handwerkern, die das Heil in Christus verkündeten, die ärztliche Hilfe leisteten und durch ihr Beten, Werken und Wohltun ein sichtliches und leicht faßliches Vorbild gaben. Dazu führten diese Missionsbestrebungen aus der Enge der Kolonialmission in die Weite der Weltmission. Vom allgemeinen missionsgeschichtlichen Standpunkt aus gesehen sind die Brüdermissionen eine ähnliche Erscheinung wie die Laienbrüderhilfe bei den kath. Ordensmissionen. Und wenn der Herrnhuter Bewegung immer wieder die Gefahr drohte, ins Industrielle und Allzuwirtschaftliche abzuschweifen, so lassen sich solche Gefahren auch unserseits verspüren - und somit verstehen. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts entstehen die deutschen Missionsgesellschaften, anchließend an englische Vorbilder. Berlin, Basel, rheinische und norddeutsche Städte haben ihre Anfänge von Seminarien, Missionsschulen, Sammelvereinen; es bilden sich Missionshäuser und Gesellschaften. Die rheinische wie die Basler Gesellschaft verlangten eine wenigstens zeitweise Ehelosigkeit von ihren Jungmissionaren. Gossners Mission bringt wieder das Ideal der Handwerker oder «Leviten» mit gemeinsamem Haushalt der Glaubensboten. Differenzen konfessioneller Art erweisen sich da und dort als großes Hemmnis. Der Aufbau der einheimischen Kirche wird in verschiedener Weise in Angriff genommen; auch in der - wenigstens zeitweisen - Duldung der Vielehe bei den Neuchristen ist das methodische Vorgehen verschieden. Andrerseits hatten zB. die Hermansburger nach altlutherischer Sitte tägliche Gebetszeiten und Privatbeichte, so daß ihnen vorgeworfen wurde, sie seien «römisch-katholisch». — Nachdem Oehler die Entwicklung der einzelnen deutschen Missionsgesellschaften geschildert hat - dabei scheint es fast, daß er Basel zum Deutschen Reiche rechnen möchte -, widmet er den zweiten Teil dieses Bandes der Geschichte der einzelnen Missionsfelder. Dabei gelingt es ihm in vorbildlicher Weise, jeweils die Lage und den Zustand des Missionsgebietes, einheimische Sitte und Religion zu schildern. Dann erst werden die Missionsunternehmungen dargestellt, offen und kritisch. Wir müssen dieser Art Missionsgeschichte der neueren und neuesten Zeit zu schreiben unsere Achtung und unseren Beifall aussprechen. Wenn zuweilen Urteile über die katholische Mission fallen, die scharf und unberechtigt erscheinen, so ergibt ein Vergleich vielfach, daß der Verfasser hier den Quellen das Wort läßt. Und die Stimme der Kämpfer auf umstrittenenem Felde klingt eben zuweilen rauh, - von beiden Seiten her. Jedenfalls kann dieser Band von Oehler als ein wertvolles Ergebnis fleißiger, kritischer Arbeit und trefflicher Darstellung empfohlen werden, und er wird auch katholischen Missionaren und Forschern viel zu sagen haben. Kilger

1. Metropolit Seraphim: **Die Ostkirche.** 339 S. W. Spemann Verlag, Stuttgart. 1950.
2. Behr-Sigel E.: **Prière et sainteté dans l'Eglise russe,** suivi d'un Essai sur le rôle du monachisme dans la vie spirituelle du peuple russe. 180 S. Les Editions du Cerf, Paris. 1950.

Einblick in Mentalität und Einstellung der Orthodoxen kann dem katholischen Heidenmissionar da oder dort in der Welt heute vielleicht doch praktische Dienste leisten. Das mag eine etwas ausführlichere Würdigung der zwei angezeigten Erscheinungen auch in dieser Zeitschrift rechtfertigen.

1. Der handliche Band «Die Ostkirche» vereinigt drei je selbständige Arbeiten von Orthodoxen über 1) Glaubenslehre, 2) Geschichte, 3) Das geistliche Leben ihrer Kirche. Eingeschaltet wurde auch (S. 170-192) eine kurze Orientierung über «die nationalen Sonderkirchen des Ostens», d. h. die nestorianische und die monophysitischen, hier aus der Perspektive der Orthodoxen gesehen. Als Herausgeber des Ganzen zeichnet Erzbischof Seraphim, Haupt des Metropolitanbezirkes der russisch-orthodoxen Auslandskirche Mitteleuropas († Sept. 1950; Näheres vgl. Irenikon 1950, 412). Von ihm stammt der erste, dogmatische Teil. Darin wird die von seiner Kirche amtlich vertretene Glaubenssubstanz zusammengefaßt, für gewöhnlich unter klarer Abhebung von Ansichten und Sonderdeutungen, die unter den Orthodoxen selbst umstritten sind oder ihnen doch als unverbindlich gelten. Wir müssen aber aufmerksam

machen darauf, daß sogar in wichtigen Dingen einem so weisen Vorhaben die Treue nicht konsequent gehalten wurde, z. B. in der Frage des «Filioque», wo der russische Erzbischof die östliche Formel vom «Ausgang aus dem Vater durch den Sohn» auf die Sendung eingeschränkt wissen will (S. 35), eine nur bei unversöhnlichen Scharfmachern der Opposition gegen die «Lateiner» vorfindliche Theorie. M. Jugie nennt und zitiert in seiner Theologia dogmatica Christianorum Orientalium, 2. Bd. Paris 1933, S. 460 ff, eine Reihe russischer Autoren seit 1890 bis in die Gegenwart, die jene Deutung auf die Sendung allein bekämpfen; man vergleiche auch z. B. die aufgeschlossenere Darlegung der Frage bei S. Bulgakow, L'Orthodoxie. Paris 1932, S. 144 f; desgleichen bei V. Lossky, Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient, Paris 1944, S. 51 ff; den Bericht über jüngste Diskussion in der Zeitschrift «Russie et Chrétienté», 1950, Heft 3/4. Umso bedauernswerter ist hier Seraphims Stellungnahme, als er davon nichts durchschimmmern läßt, diese seine Meinung werde nicht von allen Russisch-Orthodoxen geteilt. - Befremden muß ferner der resolute Ton, mit dem Seraphim den ökumenischen Konzilien die Unfehlbarkeit in ihren Glaubensentscheidungen abspricht: «Manche behaupten, daß die ökumenischen Konzile an und für sich unfehlbar seien. Dies ist aber nicht der Fall, selbst wenn Hunderte der gelehrtesten und maßgebendsten Hierarchen aller Lokalkirchen daran teilnehmen würden. Eine konziliarische Glaubensdefinition ist erst dann ein Ausdruck und Zeugnis der Wahrheit, wenn diese Glaubensdefinition von der ökumenischen Kirche rezipiert, d. h. anerkannt, bestätigt und angenommen ist. Ein ‚ökumenisches' Konzil ist nicht deshalb ein ‚ökumenisches', weil an demselben bevollmächtigte Vertreter aller autokephalen Kirchen teilgenommen haben, sondern weil es Zeugnis vom Glauben der ökumenischen Kirche abgegeben hat» (S. 73 f). Jugie, Op. cit., 4. Bd. Paris 1931, S. 485 ff belegt, daß dieser Standpunkt erst seit dem 18. Jahrhundert bei orthodoxen Theologen auftaucht, während die früheren allgemein den dogmatischen Entscheidungen solcher Konzilien Unfehlbarkeit an und für sich zuschrieben, ihren ökumenischen Charakter auch nicht von einem Auftrag oder einer Anerkennung der Gläubigen abhängig dachten. Jugie glaubt sagen zu können, das sei immer noch Lehre der meisten dortigen Theologen (trotz des Patriarchen-Rundschreibens von 1848). In einem Buch über die Ostkirche für Leser anderer Konfession polemisiert also ein orthodoxer Bischof gegen den größeren Teil seiner eigenen Glaubensgenossen, zudem in einer Sache, wo seine Meinung evident dem Bewußtsein der alten Konzilien widerspricht und historisch unbrauchbar ist? Muß sie nicht schon an der Geschichte des Nizänums und der Folgezeit scheitern?

Der Vf. des zweiten Teiles, W. Lengenfelder, erklärt eingangs: «Diese geschichtliche Betrachtung will nicht polemisch sein, sie mußte aber versuchen, den Standpunkt des orthodoxen Historikers, die im großen und ganzen herrschende orthodoxe Auffassung darzulegen. Es ist bekannt, daß katholische und auch protestantische Historiker viele geschichtliche Tatsachen anders erklären. Um bei allem unmißverständlichen Festhalten an der orthodoxen Auffassung den Eindruck einer Tendenz gegen die Kirchen des Abendlandes zu vermeiden und um zugleich in dieser historischen Betrachtung den anerkannten Forderungen der historischen Methode gerecht zu werden, soll gelegentlich auch der gegenteilige Standpunkt, besonders der Katholiken, angedeutet werden» (S. 112). Die Bemerkung ist nicht überflüssig, da der inneren Geschichte der orthodoxen Kirche eine Chronik der Konflikte vorausgeht, die zur Trennung zwischen Ost und West führten. Begreiflicherweise wird der Orthodoxe dabei bemüht sein, die Sache seiner Kirche im besten Licht zu zeigen. S. 141 heißt es z. B.: «Seit 518 wurde den Patriarchen von Konstantinopel als den Bischöfen der Reichshauptstadt der Titel «Ökumenischer Patriarch» (= Reichspatriarch) gegeben. Da der Patriarch von Konstantinopel tatsächlich der erste Patriarch des oströmischen Reiches war - das römische Reich war 395 in ein oströmisches und weströmisches Reich geteilt worden - war dieser Titel an und für sich nicht anstößig. Trotzdem rief er den scharfen Protest der römischen Päpste hervor, die ihrerseits die Bezeichnung «Patriarch» verschmäht hatten, obwohl sie in der damaligen Kirche entsprechend den Beschlüssen der ökumenischen Konzilien als Patriarchen des Abendlandes und erste Patriarchen der Gesamtkirche galten.» Mit diesen Worten wird die Tendenz verschleiert, kirchlichen Vorrang an weltpolitische Entwicklungen zu binden. Demgegenüber hält der Vf. für ausgemacht, daß der Herr dem Apostel Petrus keinen Vorrang verliehen habe, obschon es freilich, wie er wohl oder übel sagen muß, die

Ansicht «der meisten Theologen der orthodoxen Kirche» ist (S. 114f), und daß dem römischen Papst bloß ein Ehrenvorrang gebührt, während «die Erhöhung der päpstlichen Autorität ... auch durch geschickte Fälschungen nicht unwesentlich gefördert wurde» (S. 140ff). Für das «Filioque» geht L. vollkommen mit Erzbischof Seraphim einig (S. 144). Die Schuld am Kirchenkonflikt im 9. Jahrh. hat Papst Nikolaus I. zu tragen, jedenfalls eine Hauptschuld am Bruch im 11. sowie an der Steigerung des Hasses der Griechen gegen die Lateiner infolge des vierten Kreuzzuges im 13. wird den Päpsten Leo IX. und Innozenz III. aufgebürdet. Das momentane Ergebnis der beiden Unionskonzilien hing nur an «politischen Gründen» (S. 146ff). Diesen Abschnitt beschließt L. mit den Worten: «In der neueren Zeit ist zwar das Verhältnis der beiden Kirchen zueinander durch einen versöhnlicheren Ton und eine größere Verständnisbereitschaft gekennzeichnet, die Unionsvorschläge der letzten Päpste (Pius IX., Leo XIII., Pius XI.) wurden jedoch von der orthodoxen Kirche des Ostens einmütig abgelehnt, weil die orthodoxe Kirche auf dem Standpunkt steht, daß sie von der altchristlichen Wahrheit, die von ihr unverfälscht und ungetrübt bewahrt wurde, nicht abgehen kann». Sollen die Worte ihren Sinn nicht verlieren, so ist bei L. persönlich von «größerer Verständnisbereitschaft» wenig zu spüren. In dem Abschnitt «Geschichte der orthodoxen Landeskirchen» fällt die entscheidende Abhängigkeit der Bildung und des Schicksals aller autokephalen Ostkirchen von weltlich-politischen, nationalistischen bzw. völkischen Faktoren auf, als Begleiterscheinung denn auch die Tatsache, daß unter ihren «Heiligen» je die Begründer nationaler Selbständigkeit figurieren.

Der dritte Teil «Das geistliche Leben in der Orthodoxie», russisch verfaßt von dem Kiewer Professor I. Tschetwerikow und übersetzt von W. Lengenfelder, überrascht durch den Tenor mancher einleitenden Bemerkungen, die geradezu die Frage aufdrängen, ob der dogmatische Teil Erzbischof Seraphims einen Wert habe. Es heißt da: «Der hervorstechendste Charakterzug der Orthodoxie liegt in ihrer Auffassung von der Kirche, die den größten formgebenden Einfluß auf das geistige Leben der Völker des orthodoxen Ostens hatte. Die orthodoxe Lehre von der Kirche muß deshalb die zentrale Stelle in unserer Arbeit einnehmen. . . . Eigentlich gibt es eine Lehre von der Kirche in der orthodoxen Theologie fast überhaupt nicht, wie es auch keine streng ausgearbeitete orthodoxe Dogmatik gibt. . . . Für die Ostchristen ist Christentum, Orthodoxie nicht Lehre, sondern Leben. Es interessiert sie nicht die Theorie, auch nicht dogmatische Systeme, sondern das orthodoxe Leben. Das bedeutet nicht, daß sie etwa kein Verständnis für die Dreifaltigkeit, die Kirche, die Sakramente haben, aber es ist dies keine theoretische, in ein System gegossene und mit dem Verstande erfaßte Lehre von Gott und dem Menschen, sondern ein Verstehen im Sinne eines Erlebens der Orthodoxie. Dieses wird nicht durch theoretisches Erlernen, sondern auf dem Wege künstlerischen Eindringens und auf dem Wege der Liebe zu Gott durch die Liebe zum Menschen erreicht; die Erfahrung lehrt, aber nicht durch Vermittlung der Vernunft, sondern durch das Herz, durch das Erleben des Bildes, das durch die künstlerische Form hervorleuchtet. In diesen Bildern erscheinen . . . kurz, mit der Sprache des Verstandes gesagt - die Dogmen der Orthodoxie. Durch das Kirchenlied, das den Verstand berührt, der aber zu schwach ist, sie zu erfassen, ergießen sich diese Dogmen wie Musik in das Herz des Menschen. Das Lied bewirkt nicht durch seine Worte, sondern als künstlerisches Ganzes einen schöpferischen Akt Gottes; es entzündet ein Licht über dem dunklen Abgrund der Welt; wie ein Funke von Herz zu Herz, erfaßt es alle mit einem einzigen Feuer allumfassender Liebe, offenbart eine neue Welt, die durch die vergängliche Hülle leuchtet, erzeugt neues Leben in dem, der von dem künstlerischen Erleben ergriffen ist. Die Kunst ist eine andere Sprache, verschieden von der Sprache der urteilenden Logik, - eine Sprache, die nicht zum Verstande, sondern zum Herzen des Menschen spricht, die keine neuen Begriffe bildet, sondern neues Leben schafft. Es ist dies eine Sprache, die durch ihre Tiefe und Fülle, durch ihre Wirksamkeit und ihren Einfluß auf die Seele des Menschen weit mächtiger ist als die des Gedankens. Die Dogmen des Christentums kann man in Begriffen formulieren, in künstlerischen Bildern aber und im Leben kann man sie Gestalt werden lassen. Die Kirche, die Ikonen, Kirchenlieder und Heiligenleben sind eine nach der Form verschiedene, aber vollständige christliche Dogmatik; auch sie sind eine Glaubenslehre, aber in Linien und Farben, in Bildern und Lebensbeschreibungen. - Im Osten hat sich keine Theorie des Christen-

tums gebildet, sondern sie wurde durch Heilige, Starzen, Kirchen, Ikonen, kirchliche Poesie, als vollkommenere und tiefere Verkörperung der Orthodoxie, ersetzt. - Die Glieder der orthodoxen Kirche haben erlebt und erleben in sich die Orthodoxie auf spezifisch orthodoxe Weise, durch die Ikone, die in ihrem geistlichen Leben einen der wichtigsten Plätze einnimmt, durch Kirchen und Klöster» (S. 196 f). Glücklicherweise wird solch inhaltsarmer Wortschwall alsdann abgelöst durch wertvollere, sachliche Angaben über die Symbolik der Ikone, des orthodoxen Gotteshauses, der Klösterbräuche, darauf folgt eine Darstellung über Entstehung der Urkirche, Apostelpredigt, Taufe, Eucharistie, mystischen Leib, Liebesgesinnung, Meßliturgie, Gebet, Romanos den Sänger usw., in der Anordnung kunterbunt wie eine lose Plauderei, aber mit dem Atem eines echt gläubigen Geistes und jener warmen Innigkeit der Empfindung, welche die russische Seele auszeichnet. Den Schluß bildet ein Überblick über Mönchtum und Starzentum, der mit seinen historischen Daten nicht minder als mit seiner Charakterisierung der entsprechenden Askese und Gebetsweise zum Besten des Bandes gehört. Zum Gebrauch desselben bieten ein Personen- sowie ein Sachregister, zur Ergänzung ein reiches Literaturverzeichnis ihre guten Dienste an. Die Ausstattung wirkt vornehm, ein farbiges Titelbild und zwölf ganzseitige Bildtafeln Schwarz-weiß zeigen Meisterwerke ostkirchlicher Kunst.

2. Das Buch von E. Behr-Sigel, einem orthodoxen Russen, ist im katholischen Verlag der Ed. du Cerf in Paris erschienen. Es will das russische Heiligkeitsverständnis anhand der volkstümlichen, meist anonymen Heiligenleben darlegen. Eingangs unterrichtet der Vf. über die orthodoxe Heiligsprechung, die durch Entscheidung eines ökumenischen Konzils oder eines Patriarchen bzw. Synods oder auch nur eines einzelnen Bischofs erfolgen könne. Das Verfahren sei wesentlich weniger kompliziert als das römische. Unfehlbarkeit wird der Entscheidung nicht zugeschrieben: die russische Kirche hat mehrmals Heiligsprechungen rückgängig gemacht und widerrufene wieder in Kraft gesetzt. Dieser offizielle Akt soll in der orthodoxen Kirche nur Bestätigung der vox populi, der spontan vom christlichen Volk dem Toten erwiesenen Verehrung sein, heißt es hier. Es folgt ein geschichtlicher Teil, dann der systematische, der von drei Wesenstypen russischer Heiligkeit spricht: Dulder, «Toren um Christi willen» (mißbräuchlich abwertend oft «Narren in Christo» genannt) und Starzen. Die Zahl der kanonisierten russischen Heiligen beläuft sich auf etwa 385, davon an Frauen ein Dutzend, fast alles Klosterfrauen, über die nur spärliche Nachrichten vorliegen (S. 34 und 102 f), mehrere Kinder und Jugendliche, deren «einziger Anspruch auf Verehrung» darin bestehe, daß sie jung und unschuldig durch Verbrechen oder Unfall das Leben verloren (S. 192). S. 149-159 finden wir einen bündigen, doch sehr sachlichen Exkurs über die Quellen des Vf., die russischen Heiligenleben, den wir gerne an den Anfang des Buches wünschten. Besonders für die «Toren um Christi willen» wird uns freilich schon S. 93 gesagt, ihre wahre Gestalt lasse sich jeweils aus den hagiographischen Urkunden nur unter Vorbehalt entnehmen, darin sei je nachdem manches verschwiegen, manches legendenhaft ausgeschmückt. Trotz der vom Titel geweckten Erwartungen ist von Gebet und Gebetsweisen nicht ex professo die Rede, sondern vor allem bei Gelegenheit der Lebensbeschreibung eines Nilus von Sorsk und anderer Mönche. Als besondere Abhandlung beschließt der Essay über die Bedeutung des Mönchtums im geistlichen Leben des russischen Volkes dieses lehrreiche, von großer Gewissenhaftigkeit und Einfühlung zeugende Buch. Zimara

Gensichen, Hans-Werner: **Das Taufproblem in der Mission.** 67 S. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1951.

Dieses Heft eröffnet die neue von W. Freytag und G. Rosenkranz herausgegebene Sammlung der «Beiträge zur Missionswissenschaft und evangelischen Religionskunde». Ihr Ziel: «in der Untersuchung des Wesens, der Aufgabe und der Probleme der Mission» der gesamten Theologie, der Kirche in der Heimat und der Gemeinschaft der ganzen Christenheit zu dienen, findet hier eine erste verheißungsvolle Verwirklichung. - Die Anregung gibt das «Taufgespräch» der Heimat, das ja unmittelbar auch «ein Kernstück missionarischen Handelns» betrifft, und anderseits die Hoffnung, daß die Mission «aus ihrer eigenen besonderen Erfahrung einen Gesprächsbeitrag liefern» kann (S. 9). Das ergibt eine stete Verbindung der streng theologischen Frage

nach dem Wesen der Taufe mit jener nach der besonderen Situation und Eigenart der Missionstaufe. Hier steht naturgemäß die Erwachsenentaufe im Vordergrund, die nach dem heute in der deutschen evangelischen Mission vorherrschenden Verständnis und anhand der Taufnamen unter folgenden drei Gesichtspunkten dargestellt wird: die Taufe als Entscheidung des Menschen, als Tat Gottes und als Aufnahme in die christliche Gemeinde. Dementsprechend gestalten sich die Taufbedingungen: Katechumenat und subjektive Voraussetzung, wobei sich allerdings die «Anforderung des Feldes» oft zu stark vordrängt, während letzte Klarheit darüber erst die Lehre über Wesen und Wirkung der Taufe gibt. Dieser selbst kommt neben und mit dem Wort die volle Berechtigung «eines wirksamen Gnadenmittels» zu, was zutiefst in der Ordnung der Menschwerdung begründet wird. Befremdend wirkt die ungerechte Annäherung des katholischen ex opere operato an die magische Sakramentsauffassung. Durch die Taufe wird das Gottesvolk konstituiert, einerseits klar von der «soziologischen Ebene» unterschieden, nicht getrennt, anderseits nicht in Tauf- und Abendmahlsgemeinde gespalten. — Letztlich wird alles in dem einen Problem, dem Verhältnis von Taufe und Glaube, dem Vorher und Nachher des Glaubens zusammengefaßt und so beantwortet: «Es ist derselbe Glaube, der das Sakrament empfängt, den das Sakrament wirkt und der nach der Taufe selbst zu wirken anhebt» (S. 52). Wenn auch begrifflich unscharf, so rettet das doch den Eigenwert des Sakramentes gegenüber dem Glauben: «Man kann dem Glauben nichts geben, was ihm nicht auch kraft der Wirkung des Sakramentes geschenkt würde» (ib.). Von hier aus kann man nur bedauern, daß G. die genuin katholische Lehre unbekannt ist. Daß er aber mit seiner Ansicht Ernst macht, zeigt seine grundsätzliche Bejahung der Kindertaufe, ein wahrhaft schönes Geschenk der Mission an die Heimat. Abschließend wird noch kurz der eschatologische Charakter der Taufe gezeichnet. — Zum öftern Hinweis auf die «lebendige Erfahrung der jungen Kirche» (bes. S. 49) als Begründung der dargelegten Lehre muß stets bemerkt werden, daß die objektiv gegebene Offenbarung immer die entscheidende Richtschnur ist und bleibt, wie G. selbst jenen, die aus eben dieser «Erfahrung» die Taufe ablehnen, entgegenhält (S. 37). Was aber an der gesamten Untersuchung besonders hervorgehoben zu werden verdient, ist das volle Ernstnehmen der sakramentalen Wirklichkeit. O. Niederberger S.M.B.

Cracco, Amedeo, OFM, **La «Captatio benevolentiae» nella evangelizzazione dei Gentili,** Centro Nazionale di propaganda missionaria francescana, Roma 1951, 235 pp.

Cette thèse en missiologie présentée à l'Institut Scientifique Missionnaire de Rome en 1950 se propose de traiter des méthodes à employer dans la prédication missionnaire pour attirer la bienveillance des païens. Un premier chapitre (pp. 42-102) concerne le missionnaire, sa préparation scientifique, sa prise de conscience du milieu à évangéliser, son adaptation personnelle, et se termine par quelques considérations sur le choix du personnel missionnaire. Le deuxième chapitre s'intéresse à la doctrine à prêcher (pp. 103-185): il s'agit de la première annonce du christianisme à des païens, qu'il faut exposer selon certaines maximes d'adaptation doctrinale et selon certains procédés qui sont distingués en direct, indirect et rationnel. Le troisième et dernier chapitre (pp. 187-224) vise typiquement la prédication, ses prérequis, ses éléments internes et externes, et la polémique. Il est d'autant plus difficile de porter un jugement d'ensemble sur cet ouvrage que l'on a moins affaire à un travail strictement scientifique qu'à une collection d'aimables conseils qui rentrent plutôt dans le genre de la littérature ascétique, quoique avec un très louable souci de systématisation, et que surtout, l'A. d'une part quitte en de nombreux endroits les limites du sujet proposé pour entrer dans d'autres problèmes d'adaptation, connexes sans doute, mais débordant manifestement le domaine de la prédication, et d'autre part n'examine cette prédication que sous l'angle d'une catéchèse assez poussée faite par le missionnaire prêtre. En plus de la catéchèse orale, il y a la presse qui, surtout actuellement, peut jouer un rôle de tout premier plan dans l'évangélisation des non-chrétiens; à côté d'une catéchèse ordonnée, difficile à réaliser dans la plupart des territoires de mission faute de pouvoir attirer les milieux païens et les réunir en auditoires assez réguliers et homogènes, il y a à l'échelle individuelle ou familiale, l'enseignement discret et occasionnel dans les contacts sociaux de la vie journalière; enfin, en plus

des prêtres allogènes, généralement très mal équipés pour ces premiers contacts apostoliques ,il y a les laïcs, hommes et femmes, surtout indigènes, qui, étant dans le plein milieu naturel et offrant un témoignage de vie chrétienne très lisible, sont bien placés pour faire rayonner le message évangélique. Si bien que le rôle principal du prêtre dans l'évangélisation des païens est de veiller à la constitution d'un laïcat indigène de haute valeur apostolique. Mais le prêtre peut être appelé à exercer lui-même cette prédication, et dans ce cas, il ne peut que profiter des principaux conseils signalés dans cet ouvrage, où l'on ne peut qu'admirer l'insistance sur l'étude des cultures indigènes, le dégagement des habitudes propres à l'Occident, le fait qu'il s'agit moins de combattre les religions indigènes que de diffuser la doctrine chrétienne, admirer aussi ce réel souci qu'a l'A. de pénétrer les constitutifs essentiels de l'idéal chrétien à présenter à ceux du dehors, de préférence aux éléments accidentels et humains, aux détails de pratiques et aux dévotions adventices. Cet ouvrage n'était nullement obligé de parler de certaines questions connexes aux méthodes de prédication aux païens. En fait, il ne parle nullement, du point de vue du missionnaire, de certaines questions élémentaires de présentation, comme l'adaptation vestimentaire, ou de certaines exigences fondamentales en vue de l'efficience apostolique, comme l'adaptation des formes concrètes actuelles de la vie religieuse, y compris la spiritualité, pour le cas des missionnaires religieux; par contre, du point de vue de la doctrine, il parle de la présentation du message chrétien et de l'adaptation liturgique, d'une façon malheureusement très superficielle, sans reconnaître à ces questions l'importance qu'elles méritent, sans voir non plus que la position prise ne correspond guère ni aux principes théologiques de la doctrine ecclésiale, ni à la méthologie de grands maîtres comme S. Grégoire le Grand et S. Paul, ni à la pratique de l'antiquité et de l'époque apostolique, ni aux décisions du Concile de Jérusalem, dictées par le Saint Esprit. En fait, l'A. semble discrètement souhaiter que l'influence de la culture occidentale grandisse dans tous les territoires de mission, pour pouvoir plus facilement continuer à présenter en dehors de l'Occident un christianisme occidentalisé (pp. 94-97; 122-128). Seumois

Hsiang, Paul Stanislaus, A.M., S.T.L.: **The Catholic Missions in China during the middle ages** (1294—1368). XIII, 43 pp. The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1949.

Schon die Tatsache, daß ein chinesischer Priester durch vorliegende Dissertation an der kath. Universität von Washington sich den Doktorgrad in der Theologie erwarb, verdient erwähnt zu werden. In 7 Kapiteln behandelt er die Geschichte der spätmittelalterlichen Franziskanermission in China, von dem aber nur das dritte Kapitel, das der Missionstätigkeit des Johannes von Montecorvino gewidmet ist, vollständig und die übrigen in kurzen Zusammenfassungen vorliegen. Zu den bekannten Quellen, welche die Grundlage der Untersuchung bieten, hat der Verfasser auch die chinesischen Quellen der Yüan Dynastie herangezogen, wodurch manche Einzelheit der europäischen Quellen bestätigt und ergänzt wird. Wesentlich Neues wird aber in dieser Schrift nicht geboten, doch dürfte sie die beste Darstellung dieser Frage in englischer Sprache sein. Beckmann

Lexicon Capuccinum, Promptuarium Historico-Bibliographicum Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum (1525—1950). XLVIII paginae et 1868 columnae. Bibliotheca Collegii Internationalis S. Laurentii Brundusini, Romae 1951.

Mit vorliegendem Lexikon haben die Patres des Internationalen Kapuzinerkollegs in Rom ein Nachschlagewerk geschaffen, das nicht nur für die weitverzweigte Geschichte des Kapuzinerordens im allgemeinen, sondern im besondern auch für die Kenntnisse seiner Missionsgeschichte von praktischem Nutzen und unbestrittenem Wert ist. Während für den Text der einzelnen Artikel auf knappe und präzise Angaben besonders geachtet wurde, zeichnen sich die Anmerkungen durch möglichst erschöpfende Quellen- und Literaturangaben aus, sodaß durch diese sichere Führung der kurze Text stets leicht ergänzt und manchmal auch verbessert werden kann.

Für die Missionen kommen zunächst die allgemeinen Artikel über Missiologia (darin sowohl über die missionarische Vorbildung im Kapuzinerorden als auch über missionswissenschaftliche Tätigkeit ihrer Mitglieder, allerdings mit manchen Lücken), Missiones (mit einer chronologischen Übersicht über die Gründung aller Kapuzinermissionen von 1549—1950 und Bibliographie, wobei die Apostolische Präfektur Endeber in Abessinien fälschlich der Schweizerprovinz zugeschrieben wird, Sp. 1152), Linguarum Studium, Periodica etc. in Frage. Für die einzelnen Missionen wird der Benützer des Lexikons am besten so vorangehen, daß er zunächst die kurze Orientierung unter dem umfassenden Schlagwort (z. B. Africa, America, Asia) liest, denn dort findet er die einzelnen Missionsgebiete der alten und neune Zeit angegeben, die unter einzelnen Stichwörtern ausführlicher behandelt werden. Bei diesen Stichwörtern stößt er schließlich auf weitere Hinweise besonders ausgezeichneter Missionare dieser Missionen oder auf besondere Ereignisse, Unternehmungen, Missionszentren etc., die wiederum gesondert dargestellt werden. Auch von den Heimatprovinzen ausgehend, wird man leicht den Zugang zu den einzelnen Missionsgebieten finden. Wenn auch diese mit den heute geltenden offiziellen Namen bezeichnet werden, so werden durchwegs auch die älteren Namen mit entsprechenden Verweisen aufgeführt. Überhaupt erleichtern die vielfachen Verweise, die eine ausgezeichnete Redaktion voraussetzen, die praktische Handhabung dieses Lexikons. Alle Missionsbischöfe erhalten besondere Artikel und zwar unter ihren Familiennamen, während die übrigen Missionare leider unter ihren Ordensnamen gesucht werden müssen. Es würde zu weit führen, hier auf die einzelnen Artikel einzugehen. Sie bieten in ihrer Gesamtschau eine vorzügliche Übersicht über die Geschichte und den Stand der Kapuzinermissionen in den einzelnen Ländern. Die Verfasser der einzelnen Artikel werden nicht genannt, doch dürften die Missionsartikel wenigstens unter der Leitung des als Mitarbeiter besonders aufgeführten P. Pio a Mondreganes geschrieben worden sein. Beckmann

Gutierez, Jesús García: **Arzobispos de la Arquidiócesis de Mexico.** 88 pp. 20 × 29,5 cm. Editorial, «Buena Prensa» S.A. Mexico 1948.

Im Jahre 1948 konnte die Erzdiözese Mexiko auf 400 Jahre Geschichte zurückblicken. Zu diesem Jubiläum gesellte sich noch ein zweites, das 25jährige Bischofsjubiläum des heutigen Inhabers des erzbischöflichen Stuhles von Mexiko, D. Luis Maria Martinez. Zur Feier dieses Ereignisses wurde dem Oberhirten diese Galerie sämtlicher Erzbischöfe von Mexiko überreicht. Dem festlichen Anlaß entsprechend wurde das Buch in Großformat und Luxusdruck ausgeführt. Jedem Erzbischof ist ein Bild und ca. eine Seite Text gewidmet. Der Verf. hat es ausgezeichnet verstanden, in diesen 30 kurzen Lebensbildern in prägnanten Worten das Wesentliche und vor allem auch das Missionarische herauszugreifen. Wenn auch keine Belege angeführt werden, so spürt man doch, daß diese Kurzbiographien die Frucht eines gründlichen Quellenstudiums sind. Besonders vermerkt wird bei jedem Bischof die Einstellung zum Muttergottes-Heiligtum von Guadalupe. Man kann die Geschichte der Erzdiözese Mexiko in zwei Perioden aufteilen: 300 Jahre spanisches Patronat und rund 100 Jahre Unabhängigkeit. Zur Zeit des spanischen Patronates wurde der Erzbichof von Mexiko durch den spanischen König ernannt. War das Königtum auf der Höhe, wurden auch hervorragende Prälaten ernannt, befand sich das Königtum auf einem Tiefpunkt, dann waren meist auch die ernannten Erzbischöfe weniger qualifiziert. Doch muß gesagt werden, daß nie ein Unwürdiger den mexikanischen Erzbischofstuhl innehatte. Nachdem Mexiko unabhängig geworden war, wurden die Erzbischöfe durch Rom ernannt. Auch diese Erzbischöfe waren durchwegs tüchtige Männer, die die Kirche mit fester Hand durch all die Wirren und Verfolgungen der letzten 100 Jahre geleitet haben. - In einem Anhang werden zunächst kurz eine Reihe von Personen aufgeführt, die in der Geschichte als Erzbischöfe von Mexiko figurieren, es aber tatsächlich nicht waren. Es sind das nicht weniger als sieben. Es folgen weiter das Dekret der Errichtung des Bitums Mexiko und die Bulle der Errichtung des Erzbistums. Specker

Mateo de Anguiano, OFMCap.: **Misiones Capuchinas en Africa.** I. La Misión del Congo. Con introducción y notas del P. Buenaventura de Carrocera, OFMCap. XLVI, 494 pp. Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, Madrid 1950.

P. Matheus von Anguiano (1649—1729), bedeutender Historiograph seines Ordens und besonders seiner Missionen, hinterließ neben den gedruckten Werken eine umfangreiche, handschriftlich überlieferte Geschichte der Missionen der spanischen Kapuziner. Die Handschrift befindet sich in der Madrider Nationalbibliothek (Ms. 18. 178). Der Teil über die amerikanischen Missionen wurde bereits 1918 von P. Froilan de Rionegro OFMCap. im 2. Band seiner Relaciones de las Misiones veröffentlicht während die Teile, welche die afrikanischen Missionen betreffen, nun dank der Mühe des P. Bonaventura de Carrocera erscheinen konnten. Der erste bisher erschienene Band behandelt die Kapuzinermissionen des alten Kongoreiches, ein zweiter wird die Geschichte der spanischen Kapuzinermissionen in den übrigen afrikanischen Missionen bringen. Obwohl wir über die alten Kongomissionen der Kapuziner viele und umfangreiche Darstellungen besitzen (z. B. von Cavazzi), hat die Darstellung von P. M. de Anguiano doch ihren besondern Wert, vor allem durch den Umstand, daß er speziell die Geschicke und Taten seiner spanischen Mitbrüder verfolgt, die von 1645—1658 im Kongoreich tätig waren. (Infolge der politischen Spannungen zwischen Portugal und Spanien mußten die letzten spanischen Kapuziner 1658 das Kongoreich verlassen). Als Quellen dienten dem Verfasser Schriften seiner Mitbrüder in den Missionen und vor allem, wie er es ausdrücklich betont (p. 453), die mündlichen Miteilungen P. Antonio de Teruels. Für die letzten Kapitel, welche kurz die Ereignisse bis 1705 weiterverfolgen, beruft er sich vor allem auf Pater Franciscus de Pavia (p. 457), der nach achtundzwanzigjähriger Tätigkeit in den Missionen auf dem Weg vom Kongo nach Rom über Spanien reiste. Diesem verdankt der Verfasser auch die Liste aller Kapuzinermissionare im Kongoreich von 1645—1705, welche über 230 Namen (!) enthält (p. 468-479). - Die Darstellung bietet überdies ein anschauliches, durch viele Einzelzüge belebtes Bild über den Aufbau, die Entfaltung und Organisation der Kapuzinermissionen und besonders über die mühevollen Arbeiten der einzelnen Missionare, deren Wirkungszeit meist von kurzer Dauer war, da sie allzuschnell dem fürchterlichen Tropenklima erlagen. Auch über die Missionsmethode, vor allem die Spendung der Taufe und übrigen Sakramente, erfahren wir manches. Auffallend ist besonders, wie oft der Verfasser im Verlauf der Darstellung auf die große Bedeutung des Sprachstudiums und die Bemühungen der Patres bei der Erlernung der Sprache und dann auf die Notwendigkeit der Heranbildung eines einheimischen Klerus und auf die Schulgründungen, welche letztlich schon dieses Ziel vor Augen hatten, zu sprechen kommt. Der Herausgeber hat diese beiden Probleme der alten Kapuzinermissionen im Kongoreich bereits früher, vor allem anhand dieser Angaben behandelt, und zwar für das Sprachstudium in den Missionalia Hispanica II (1945), 209-230 und für die Heranbildung des einheimischen Klerus in España Misionera II (1945), 183-206. - Zwei zeitgenössische Karten und zahlreiche ergänzende und verbessernde Anmerkungen des Herausgebers, meist aus Handschriften der Nationalbibliothek in Madrid, erleichtern die Lektüre des Werkes. So reiht sich der Band in der vorzüglichen Ausstattung der Veröffentlichungen des Consejo Superior würdig als Vol. VII den früheren Bänden der «Bibliotheca Missionalia Hispanica» an.

Beckmann

Soares, José Caetano: **Macau e a Assistência** (Panorama médico-social). 544 pp. Agência Geral das Colónias, Lisboa 1950.

Wie manchmal ein Landpfarrer neben seinen Amtspflichten Muße findet, die Vergangenheit seiner Gemeinde in den Archiven zu studieren und das Ergebnis seiner Forschungen zu veröffentlichen, so benutzte auch der Arzt J. C. Soares einen beruflichen Aufenthalt von 21 Jahren in Makao, um die Geschichte der dortigen ärztlichen Kunst und des Gesundheitswesens während der vier verflossenen Jahrhunderte zu ergründen; nach ergänzenden Studien in den portugiesischen Archiven und mit Ver-

wertung der einschlägigen Literatur konnte er dann den Stoff in einer etwas fragmentarischen Form einem weiteren Leserkreis vorlegen. Das Werk will kein eigentliches Geschichtswerk sein noch eine kritische Würdigung bieten (S. 5), weswegen denn immer wieder neben den Sachgebieten köstliche Anekdoten, Liebesabenteuer und andere «Geschichten» erzählt werden, wie sie eben der Verfasser in den vergilbten Blättern vorfand. Als der eigentliche Träger der ärztlichen Tätigkeit durch die schicksalsreichen Jahrhunderte hindurch erscheint die Misericórdia, eine Stiftung, die in Makao auf den Jesuitenbischof Melchior Carneiro zurückgeht, und die, ihrem vielseitigen Programm entsprechend, sich vor allem mit den Werken der leiblichen Barmherzigkeit abgibt. Im äußersten Vorposten Portugals im Osten mußte ferner für die kranken Soldaten und ihre Verpflegung besonders gesorgt werden. So ist auch ihnen ein Teil des Buches gewidmet. Es lag ferner nahe, daß durch die Berührung mit fremden Völkern (Spaniern, Chinesen usw.) die ärztlichen Kenntnisse und Methoden in Makao beeinflußt wurden. Neben Lohn- und Anstellungsfragen des Personals werden wir auch mit den verschiedenen Heilkräutern und Herbaren Südchinas und Cochinchinas bekannt gemacht, die besonders von Missionaren des 18. Jahrhunderts gesammelt, beschrieben und nach Europa geschickt wurden. - Bei der überaus engen Verbindung von Kirche und Staat in Portugal überrascht es keineswegs, daß auch kirchenpolitische Fragen (de Tournon, Mezzabarba, Bischof Frei Hilário de Santa Rosa) behandelt werden. Der Verdienste der katholischen Mission um das Gesundheitswesen wird immer wieder gedacht, so etwa der Boticas (Apotheken) der portugiesischen Jesuiten oder der spanischen Franziskaner; erstere versorgte nicht nur die Stadt mit Medikamenten, sondern auch die Mission in Peking. Leider wurde durch das Ausweisungsdekret Pombals zuerst den Jesuiten und einige Jahrzehnte später durch die Auflösung aller Orden auf portugiesischem Gebiet auch diesen ihre karitative und soziale Tätigkeit auf längere Zeit unmöglich gemacht. — Das Buch des Dr. Soares, durch zehn Bilder würdig illustriert, darf das Interesse weiterer Missionskreise beanspruchen. Freilich hätte sich der Verfasser in der Rechtschreibung fremder Namen und bei der Wiedergabe von lateinischen Ausdrücken gelegentlich etwas besser umsehen sollen. Jos. Wicki, Rom

Boxer, C. R.: **The Christian Century in Japan 1549—1650.** 536 pp. University of California Press, Berkeley and Los Angeles and the Cambridge University Press, London (1951).

Vor einigen Jahren sprachen wir noch die Meinung aus, eine Gesamtdarstellung der Kirishitan Periode sei angesichts der gerade während und nach dem Kriege einsetzenden weit verzweigten Forschungsarbeit noch verfrüht, oder aber, so fügten wir hinzu, sie könne nur geleistet werden «von einem Meister der Synthese, der zudem mit der Einzelforschung wohl vertraut sein müßte» (NZM III, 1947, 227). Diese Vorbedingungen erfüllt Captain C. R. Boxer (seit 1947 Professor in London), der während seiner langjährigen militärischen Dienstzeit in Hongkong und Makao eine ungeheuer reiche Forschertätigkeit entfaltete (eine Bibliographie seiner Werke bis 1938 bietet J. M. Braga, Biblioteca Boxeriana. In: Boletim Eccl. da Diocese de Macau, XXXV, 1937/38, 860-871) und für die japanische Missionsgeschichte mit vorliegender Zusammenfassung krönt. In acht Kapiteln wird das reiche Leben dieses ersten Jahrhunderts japanischer Missionsgeschichte zur Darstellung gebracht. Diese Kapitel, in Verbindung mit den zahlreichen Anmerkungen (p. 451-499), ergänzt durch 14 Dokumentenauszüge im Anhang (p. 401-488) ,illustriert durch 16 zeitgenössische Abbildungen, vermitteln einen Einblick in die Entfaltung der Missionsarbeit, mit all ihren politischen, wirtschaftlichen und religiösen Aspekten, wie er bisher noch nicht vorlag und nicht geboten werden konnte. Zunächst fällt die meisterhafte, ja souveräne Beherrschung aller in Frage kommenden Quellen und der außerordentlich reichen Literatur auf. Von den ungedruckten Quellen werden vor allem die Sammlungen «Jesuitas na Asia» der Ajuda Bibliothek in Lissabon und der Add. MSS 9852 ff. des Britischen Museums herangezogen. Dann wird auch der bereits umfangreiche Beitrag japanischer Historiker (vgl. die Liste ihrer Werke p. 514 f.) systematisch benutzt und verarbeitet und schließlich werden die Zeitschriften und Jahrbücher, die vielfach in Ostasien selbst eschienen und in Europa so schwer zugänglich sind, in einer wohl selten erreichten Vollständigkeit aufgeführt [1]. Dadurch wird C. R. Boxer in den Stand

gesetzt, ein plastisches und lebendiges Bild dieses an Spannungen so reichen Jahrhunderts zu entwerfen. Auf Schritt und Tritt wird die Missionsgeschichte von den Anfängen unter Franz Xaver bis zum scheinbaren Untergang im 17. Jahrhundert aufs engste verknüpft einerseits mit der japanischen innerpolitischen Geschichte, wobei dem Verfasser glänzende Charakteristiken der führenden Persönlichkeiten, speziell der Takugawa gelingen, anderseits aber auch mit der portugiesischen, bzw. spanischen und später auch holländischen und englischen Geschichte im Fernen Osten. Da für die europäischen Mächte der Handel im Vordergrund der Interessen stand, weitet sich die Darstellung vielfach zu einer Handels-, Wirtschafts- und vor allem Meerfahrtsgeschichte von Gesamt-Ostasien. Anhand konkreter Zahlenangaben sei es für den Handel, sei es für die Schiffahrt, wird besonders die enge Verbindung der Mission mit der Handelspolitik der Portugiesen, bzw. der Spanier verständlich und ein sachliches Urteil darüber möglich. Dabei wird aber die eigene Art der Mission und ihrer Arbeiten nicht übersehen. Die Darstellung selbst ist getragen von einer großen Sympathie, ja ehrlichen Bewunderung des Wirkens der Missionare. Doch ist der Verfasser immer wieder bemüht, wirklich objektiv und «fair» den einzelnen Parteien gegenüberzutreten. Das gilt besonders für die Gegensätze zwischen Portugiesen und Spaniern. In diesem Lichte werden auch die Auseinandersetzungen zwischen den Jesuiten (Portugiesen) und Mendikanten, speziell den Franziskanern (Spaniern) gesehen und, wie uns scheint, treffender und dem wahren Sachverhalt näherkommend als es bisher geschah (zuletzt in dieser Zeitschrift von P. Dorotheus Schilling, dessen Arbeiten Boxer bereits verwertet hat). Doch bei aller Sympathie für die Fidalgos und Jesuiten ist er doch ehrlich genug, auch ihre Schattenseiten zu sehen und die guten Seiten der Franziskaner hervorzuheben [2]. Die Urteile des Verfassers sind überhaupt sehr vorsichtig und zurückhaltend und manche Aussage, besonders der gedruckten Berichte, muß sich die Konfrontierung mit andern Aussagen oder eine psychologische Analyse gefallen lassen. Dabei ist die gesamte Darstellung äußerst lebendig, ja stellenweise dramatisch hinreißend. Ich muß offen gestehen, daß ich noch selten ein wissenschaftliche Werk mit solcher Spannung und gleichzeitig wissenschaftlichen Befriedigung gelesen habe. - Doch wird der interessierte Leser in diesem so hochstehenden Werke eines vermissen, nämlich die Geschichte der inneren Entwicklung der Mission, der inneren Anpassung der Missionare, der tieferen Auseinandersetzung etwa mit dem Buddhismus oder Konfuzianismus, obwohl entsprechende Vorarbeiten in den Mon. Nipponica bereits erschienen sind. War es innere Scheu und vornehme Zurückhaltung, wenn der protestantische Verfasser nicht auf diese tieferen Anliegen der Mission eingegangen ist? Im Kapitel «Christian Culture and Missionary Life» wird manches über Akkommodation angeführt, auch über die Beeinflussung der japanischen Kultur durch die Missionare (wobei die Schlußfolgerungen des Verf. weit vorsichtiger sind als frühere Darlegungen), über das Leben der Missionare und ihre Zusammenarbeit mit den Japanern, über den einheimischen Klerus etc., aber nur wenig über das Leben der Christen und christlichen Gemeinden, über ihr Tugendstreben oder die Verchristlichung des Alltags. Über Takayama Ukon spricht der Verfasesr z. B. an verschiedenen Stellen, ohne aber näher auf das einzugehen, was der christliche Glaube schließlich aus diesem Daimyo gemacht hat. Bleibt nicht die Bewunderung des Verfassers für die Missionare irgendwie im Rahmen seiner Bewunderung der Fidalgos stehen (diesem hat er übrigens ein auch missionarisch wertvolles eigenes Werk gewidmet: Fidalgos in the Far East 1550—1770: Fact and fancy in the History of Macao. The Hague, 1948) ohne - von einigen Selbstzeugnissen und Zitaten abgesehen

---

1 Für die Darstellung der Franziskanermission hätte wohl auch die gründliche Artikelserie von P. Dorotheus Schilling OFM, Le Missioni dei Franciscani spagnuoli nel Giappone, in «Pensiero Missionario», 1937 und 1938 genannt werden müssen und für die spätere Auseinandersetzung zwischen den Orden die Arbeit von Lino M. Pedot, La S.C. de Propaganda Fide e le Missioni del Giappone (1622—1838), Roma 1946.

2 So wenn er p. 339 sagt, daß von den Bekehrten der Franziskaner ein höherer Prozentsatz in den Verfolgungen standhaft blieb als von den höheren Schichten der Jesuitenchristen oder p. 447 bei der Liste der vom Glauben abgefallenen Missionare hinzufügt: «It is worth noting that not an single Europaen friar of the mendicant orders ever apostatized, wheter under torture or otherwise».

- auf die tieferen religiös-theologischen Wurzeln vorzustoßen? So ist das Werk unbestritten die bisher beste Darstellung der äußeren Entfaltung der Missionsarbeit der Kirishitan Periode, speziell im Rahmen der politischen und wirtschaftlichen Geschichte des Fernen Ostens, und läßt alle bisherigen Zusammenfassungen, auch Murdoch und Haas, weit hinter sich zurück, aber im Interesse der Missionsgeschichte selbst müssen wir ihr doch eine entsprechende Ergänzung für die innere Geschichte der Mission, das Werden der christlichen Gemeinden, ihr Glaubensleben etc. wünschen.

Beckmann

Schütte, Josef Franz, S.J.: **Valignanos Missionsgrundsätze für Japan.** I. Band: Von der Ernennung zum Visitator bis zum ersten Abschied von Japan (1573—1582), I. Teil: Das Problem (1573—1580). 474 S. Edizioni di Storia e Letteratura, Via Lancelotti 18, Roma 1951.

Mit großer Freude begrüßen wir vorliegendes Werk als verheißungsvollen Beginn einer großangelegten Bandreihe über das methodische Vorgehen Al. Valignanos (1539—1606). 3 Bände sind geplant, von denen nun der erste Teil des ersten Bandes gedruckt vorliegt. P. Schütte hatte bereits durch seinen Teildruck (Al. Valignanos Ringen um die Missionsmethode in Japan, Rom 1944) und vor allem durch die textkritische Ausgabe der Grundsätze Valignanos für die äußere Anpassung («Il Cerimoniale per i Missionari del Giappone», Roma, 1946. Vgl. NZM 1947, 227 ff.) die Aufmerksamkeit der Missionshistoriker auf seine Valignanostudien gelenkt und hohe Erwartungen geweckt. Diese Erwartungen werden nicht enttäuscht. In jahrelanger Durchforschung der Ordensarchive in Rom und weiterer Archive Italiens und des Auslandes kann der Verfasesr nun darangehen, die Entwicklung der Missionsgrundsätze Valignanos und ihre Verwirklichung speziell auf dem japanischen Missionsfelde auf breitester Grundlage darzulegen. Seine Hauptquellen bilden die zahlreichen Schriften, Briefe, Memoranden und missionarischen Anordnungen Valignanos selbst, deren sorgfältige Liste er S. XXIX—LVI (mit 428 Nummern) zusammenstellt. Zu weiteren Quellen, bzw. Quellengruppen, nimmt Schütte in der Einleitung S. 14-35 kritisch Stellung. Kurz beschreibt er auch die von ihm befolgte Methode, welche er die synthetische nennt. Sie «besteht darin, vor allem das Gesamtbild der Methode Valignanos im Auge zu behalten und seine allmähliche Klärung und Wandlung zu verfolgen, die einzelnen Missionsgrundsätze aber nicht losgelöst, sondern im Zusammenhang des Gesamtwollens des Visitators zu betrachten». (S. 35). Nach einer knappen Einführung über das Vorleben und die Charakteristik Valignanos behandelt der Verfasser das allmähliche Werden der Missionsgrundsätze, wie sie sich in den Beratungen und Besprechungen nach seiner Ernennung zum Visitator, speziell in Spanien und Portugal, abzeichnen. In Indien findet der Visitator die erste Möglichkeit, seine Grundsätze zu erproben und teilweise zu verwirklichen. Doch sollte vor allem die japanische Mission das entscheidende Wirkungsfeld des Visitators werden, wo seine Grundsätze nach allen Seiten hin überprüft werden und schließlich in Anwendung kommen sollten. Zum besseren Verständnis seiner Haltung und seines Vorgehens wird deshalb ausführlich die von seinem Vorgänger Francisco Cabral angewandte Methode untersucht. Anhand der mannigfachen Besprechungen des Visitators mit einzelnen Missionaren und Missionarsgruppen und den ausführlichen und zusammenfassenden Berichten an die heimatlichen Obern läßt Schütte den Leser das innere Ringen und Kämpfen des Visitators um das rechte methodische Vorgehen in Japan erleben. Gerade die Tatsache, daß sowohl sein Vorgänger Cabral wie auch die verschiedenen Missionare sittlich hochstehende Männer mit großer Erfahrung und heiligem Seeleneifer waren, machte es ihm nicht leicht, sofort die Licht- von den Schattenseiten zu unterscheiden. Erst das Jahr 1580 brachte die notwendige Klärung und klare Erkenntnis der Lage. Mit diesem schließt der erste Teil des ersten Bandes ab. — Die wesentlichen Punkte, auf welche der Visitator stets wieder zurückkommt, sind vor allem: 1. Die Pflege des Ordensgeistes und deshalb Gründung von Kollegien, in denen die Ordensregeln voll und ganz gelebt werden und wohin sich alle Missionare zur Erneuerung des religiösen Lebens zurückziehen sollen. 2. Systematisches Sprachstudium und deshalb Errichtung von Sprachschulen in Indien wie in Japan. Damit verbunden auch Studium der einheimischen Sitten und Gebräuche und weitgehende Anpassung an dieselben. 3. Förderung und Pflege des einheimischen Klerus

(im Zusammenhang mit der Frage über die Erweiterung des Missionswerkes), Befähigung der Japaner zum Priestertum und Gründung von Seminarien. Verhältnis der europäischen Jesuiten zu den japanischen Mitarbeitern. 4. Finanzielle Sicherstellung der Mission durch Verbesserung des portugiesischen Handels und Teilnahme der Mission an demselben. 5. Die Obern oder der Obere der Japanmission. — Diese schlagwortartigen Angaben können kaum den reichen Inhalt des Bandes andeuten, da jede einzelne Frage sowohl mit Erfahrungen der Vergangenheit als auch verschiedenen lokalen Gegebenheiten etc. verbunden ist. Zur gerechten Würdigung der Ausführungen Schüttes muß man sich auch stets vor Augen halten, daß er weder eine Biographie Valignanos noch eine Geschichte der japanischen Mission unter Valignano schreibt, sondern nur das Werden und Verwirklichen seiner Missionsgrundsätze herausarbeiten will. Und dieses Vorhaben ist ihm in diesem Band bereits weitgehend gelungen. — Bei der gesamten Darlegung, so treu und gewissenhaft sie auch im einzelnen den Quellen folgen mag, wird der Wissenschaftler aber kaum das Bedauern los, daß Schütte nicht einen andern Weg gewählt hat, nämlich den, zuerst die Quellen in einer einwandfreien, kritischen Ausgabe vorzulegen und dann erst die vorliegende Ausdeutung der Quellen zu bieten. Dann wäre eine Überprüfung seiner Aussagen möglich, während man bei diesem Vorgehen durchwegs auf den guten Glauben angewiesen wird, weil eine Einsicht in die Quellen nicht möglich ist. Ferner wird man bei der Beurteilung Cabrals, seiner Leistungen und Methode, nicht leicht vom Eindruck frei, daß Schütte diesem Mann nicht ganz gerecht wird. Er sieht ihn zu sehr mit den Augen seines Helden, nicht z. B. wie Boxer als typischen Vertreter der Fidalgos mit all seinen Licht- und Schattenseiten. Warum wird z. B. das weniger günstige, ja geradezu vernichtende Urteil Valignanos über die Neger oder Inder (S. 171) so krampfhaft zu entschuldigen gesucht, während die Beurteilung der Japaner durch Cabral keine Entschuldigung findet und auch mit keinem Wort angedeutet wird, daß Valignano später, da es sich um die Zulassung der Japaner zu den hl. Weihen handelte, zu den Anschauungen Cabrals, wenigstens teilweise, zurückkehrte. (Vgl. C. R. Boxer, The Christian Century in Japan. 1951, 219.) Beckmann

Gutiérrez C., S.J.: **Españoles en Trento.** (Corpus Tridentinum Hispanicum). Vol. I. LXXX + 1061 pp. Consejo Superior de Investigaciones cientificas, Instituto «Jerónimo Zurita», Valladolid 1951.

Zur Jahrhundertfeier des Konzils von Trient hat die Universität von Valladolid die Herausgabe eines Corpus Tridentinum Hispanicum beschlossen, das gesamthaft der spanischen Teilnahme am Konzil gewidmet sein soll. Der vorliegende, große erste Band enthält eine Sammlung von Kurzbiographien aller spanischen Konzilsteilnehmer. Sie ist als Manuskript im Cod. 320 der Biblioteca S. Cruz von Valladolid enthalten; Verfasser ist, wie der Herausgeber S. LIV/LX nachweist, Don Fr. Vicente Gomez (1693/1738). — Der bedeutende Wert dieses Bandes liegt nicht so sehr in der genauen Edition des lateinischen Textes und in dessen spanischer Übersetzung, als vielmehr in den 1716 minutiösen Fußnoten des Herausgebers. So ist eine sehr reichhaltige Biobibliographie entstanden, die nicht nur für die Konzilsgeschichte, sondern auch für die Geschichte der spanischen Theologie wertvoll ist. Eine eingehendere Besprechung geht über den Rahmen der NZM hinaus. Hingegen wird auch der Missionswissenschaftler einige Angaben gerne benützen: Auf S. 334 Hinweise auf das verschollene Werk von D. Soto OP, De ratione promulgandi Evangelium; S. 490 die Erwähnung eines Werkes von F. de Vargas, De justo bello adversus infideles; Seite 586-606 enthält die Biobibliographie von J. Bernal Diaz de Cuco, der 1531—1545 dem Consejo de Indias angehörte und der eine Reihe von Briefen an Ordensobere schrieb, um sie zur Missionstätigkeit aufzufordern; auf S. 764 wird von Martin de Olave erwähnt, daß er eine Bibliothek für Westindien gestiftet habe; auf S. 818 und 839 finden sich einige Angaben über die Kontroverse Melchior Cano's OP mit Genesius Sepulveda betreff kriegerischer Missionierung. — Der Band macht, abgesehen von manchen Druckfehlern, einen trefflichen Eindruck. Zürcher

Valle Llano, Antonio, S. J.: **La Compañia de Jesús de Santo Domingo durante el Período Hispánico.** Ciudad Trujillo, R. D., Seminario de Santo Tomas, 1950, 376 pp., 8°.

Das vorliegende Buch kann nicht mehr erzählen von der Bekehrung der Indianer auf Santo Domingo. Diese waren seit langem fast völlig ausgestorben und christianisiert. Im Jahre 1650 waren es noch 6 Ansiedler in dem Dorfe Boya von den 100 Tausenden oder Millionen, die einst die Insel bevölkert hatten. Daneben zählte man auf der Insel 1650 12 000 Seelen, darunter etwa 5000 Neger, oder nach einer anderen Zählung aus demselben Jahre nur 2000 spanische Bewohner und etwa 700 Neger. In Santo Domingo residierte ein Erzbischof mit 18 Kanonikern an der Kathedrale und einem Diözesanklerus von etwa 40 Priestern insgesamt. Dazu gab es je ein Kloster der Dominikaner, Franziskaner und Merzedarier mit je etwa 30—40 Religiosen, und 2 Frauenklöster. Das war ein Klerus, der für die geringe Zahl der Bevölkerung mehrfach genügt hätte; aber diese Bevölkerung war infolge der allgemeinen Verarmung, der Vernachläßigung von der Heimat her, der steten Gefahren vonseiten der Korsaren, der Flibustier und Bukanier sittlich zerrüttet und auch der Klerus schlecht gebildet. Wohl bestanden auf der Insel die Universität der Dominikaner (seit 1538) und daneben das Colegio-Seminario de Gorjón, das seit 1558 ebenfalls die akademischen Grade erteilte. — Bei solchen Verhältnissen verstehen wir, daß die Jesuiten keine Sehnsucht hatten, sich auf der Insel niederzulassen, auch als ihnen zu diesem Zwecke eine große Erbschaft angeboten wurde (1648). Die beiden Patres, die daraufhin nach Santo Domingo gesandt wurden, starben innerhalb Jahresfrist in der aufopfernden Pflege der Pestkranken (1651), aber 1658 ließen sich andere dauernd nieder, ohne jedoch die Erlaubnis zur Eröffnung eines Kollegs erlangen zu können. Kräftig trat dafür ein der Erzbischof Domingo Fernández Navarrete O.P. (1677—1686), aber es dauerte noch bis zum 26. September 1701, daß ihnen endlich das alte Colegio Seminario de Gorjón «vorläufig» übergeben wurde. - Jetzt erhob der Rektor der Jesuiten bei der Audienz die Forderung, daß ihnen die alten Universitätsrechte des Colegio, die offenbar nicht mehr ausgeübt wurden, bestätigt, den Dominikanern dagegen die Rechte, die sie seit 1538 ausübten, abgesprochen werden möchten. Dagegen wehrten sich natürlich die Dominikaner mit dem Erfolge, daß ihnen ausdrücklich diese Rechte zuerkannt wurden. Aber damit war der Kampf nicht zu Ende. Auch die für die Jesuiten niederdrückende Entscheidung von 1741 brachte keinen Frieden. Indem die beiderseitigen Ordensgenerale intervenierten, stellte schließlich der Jesuitenprokurator den Antrag, daß beiden Universitäten die Universitätsrechte bewilligt werden sollten, was im Jahre 1747 geschah. Dazu erhielten die Jesuiten 1748 die päpstliche Bestätigung. - Die kurze Zeit der Wirksamkeit der Universität bis zur Austreibung der Jesuiten (12. Juni 1767) verging nicht ohne Streitigkeiten zwischen den Rivalen, indem die Dominikaner sich beklagten über Leichtfertigkeit in der Erteilung der Grade und verlangten, die Jesuiten sollten die gleichen Statuten wie die Universität des heiligen Thomas annehmen. Mit dieser Forderung wurden sie abgewiesen. - Tröstlicher als diese widerlichen Streitigkeiten war das apostolische Wirken der Jesuiten, von denen einige ständig die Insel durchzogen, um christliches Leben zu wecken, zu unterrichten und die hl. Sakramente zu spenden. Auch bei der Austreibung der Jesuiten waren zwei Patres auswärts auf der Mission, während einer den Bischof begleitete auf einer Visitationsreise nach Cumana. - Die Darstellung des Verfassers sucht auf Grund der veröffentlichten und handschriftlichen Quellen objektiv den Tatsachen gerecht zu werden, indem er nicht verschweigt, daß er das Verhalten der Jesuiten nach 1701 für einen «verdadero error» hält und auch die Einwände der Gegner mehrfach im Wortlaut wiedergibt. Daß er für seinen Orden eintritt, werden wir ihm gewiß nicht verübeln. Eine Sammlung von biographischen Notizen und Dokumenten, sowie ein Index vervollständigen die Arbeit, die der Verfasser bescheiden als «Algunas noticias históricas» bezeichnet. — Zum Verständnis der Sache möchte ich noch auf einen Punkt hinweisen. Die Grundlage des Kampfes der Jesuiten gegen die Universität der Dominikaner war, daß diese ihre Ansprüche stützten auf eine päpstliche Bulle Pauls III., für die das königliche Placet nicht nachgesucht worden war und deren Original oder beglaubigte Abschrift nicht mehr nachgewiesen werden konnte. Der Verfasser stellt die Sache so dar, als ob den spanischen Königen kraft des Patronates dieses Placet allgemein zugekommen wäre. Das ist keineswegs der Fall. Wohl gab es

auf Grund des Patronates viele Dinge, die nur mit Zustimmung des Königs geregelt werden konnten. Aber ein allgemeines Recht mußten die Päpste prinzipiell ablehnen, solange sie sich ihres apostolischen Amtes bewußt waren. Für diese Sachlage haben die Dominikaner sich eingesetzt. Verf. verweist S. 146 auf die Annullierung päpstlicher Erlasse ohne königliches Placet 1538 durch Paul III. auf Antrag des Königs und die Einsammlung dieser Dekrete. Dabei handelte es sich um die Bulle «Sublimis Deus», durch die Paul III. die Menschenrechte der Indianer erklärte und einige Breven, die auf Antrag von Bernardino de Minaya O.P. erlassen worden waren. Auf die Beschwerde des Königs hin hat Paul III. tatsächlich am 19. 6. 1538 die Erlasse, die in forma brevis ergangen waren, zurückgenommen. Darüber hinausgehend hat Karl V. am 10. 9. 1538 auch die ergangenen Bullen als zurückgenommen einsammeln lassen. Es erscheint wie eine Antwort darauf, daß Paul III. am 28. 10. 1538 die Bulle «In Apostolatus Culmine» erließ, die ohne das königliche Placet die Dominikaner-Universität errichtete. Die Dominikaner haben daraufhin in Santo Domingo die Grade erteilt und auch bei gewissen Einsprüchen darin fortgefahren, ohne daß sie daran durch die Regierung gehindert wurden. Wenn das 163 Jahre hindurch geschah bis 1701, dann kommt dieses Verhalten der Regierung sicher einem Nachgeben oder einer nachträglichen Gutheißung gleich, und es ist kein «Wagnis», wie der Verfasser annimmt, daß er das Vorgehen der Jesuiten dagegen als einen «verdadero error» kennzeichnet. Zu dem Vorgehen Pauls III. vgl. Lewis Hanke in The Harvard Theological Review 1937, p. 85ss und meine Ausführungen in Archivum Fratrum Praedicatorum 1943, p. 44ss. Was den Erzbischof Navarrete O.P. und der Ritenstreit angeht, so darf ich hinweisen auf mein Buch: Die Anfänge der neueren Dominikanermission in China, Münster 1927, wo seine Tätigkeit eine eingehende Darstellung findet. P. Benno Biermann O.P.

Rigault Georges: Histoire générale de l'Institut des Frères des Ecoles chrétiennes. Tome VIII: La fin du XIXième siècle, **L'Institut en Europe et dans les pays de Missions.** VIII-652 pages. Paris, Plon, 1951.

Progressant, le remarquable monument de l'histoire lasallienne est entrainé, dans des sillages nouveaux, sur les traces des fils de S. Jean-Baptiste de la Salle († 1719). S'élançant hors de France, ce volume, sensiblement pour les années 1874—1904, retrace l'activité des Frères des Ecoles chrétiennes en Italie, en Belgique, en Europe centrale, en Angleterre et Irlande, en Espagne. Cinq chapitres qui, dans des milieux différents et au contact de problèmes de législations et de mentalités diverses, s'efforcent de saisir la courbe et les modalités du labeur généreux de l'Institut. Une note (p. 211-213) est consacré aux établissements de Suisse: depuis 1872, Neuchâtel; en 1886, Attalens; en 1890, Fribourg. — La seconde partie du tome VIII (copieux et solide comme ses aînés) montre les Lasalliens parvenant au cours du XIXème siècle, dans les pays de Missions: l'Empire ottoman et l'Egypte; l'Asie lointaine (Ceylan, Indes et Chine); l'Afrique française (Madagascar et l'Afrique du Nord). Les trois derniers chapitres du livre entrainent le lecteur vers des horizons nouveaux. Dans ce but, l'historien chevronné a consulté, scruté ou survolé quantité de monographies, de Mémoires, de Notes administratives, et recueilli oralement des renseignements de tout genre; il a utilisé des canevas d'histoire politique, des aperçus de pédagogie et de législation scolaire; il a compulsé des journaux, des souvenirs, etc. De toute cette documentation, surgissent nombre de figures et d'ouvriers qui ont marqué dans ces divers secteurs *. — Devant des sujets et des pays si divers, les paragraphes, les sections

* Un index historique et bibliographique (p. 619-640) oriente au travers de cette foule de noms propres. Après l'appellation religieuse des Frères, la table fournit le nom civil quand il a pu être indiqué. Bien que la question ait dû être examinée, on n'a pas jugé bon de renvoyer du nom de religion au nom profane. Dans certains cas pourtant, cela eut été de quelque utilité. - Le volume est soigneusement édité; on sent que plusieurs paires d'yeux ont surveillé les épreuves. Toutefois, p. 441 Prère au lieu de frère; p. 426, Heudré est le P. Heudre Henri-Louis († à Beyrouth, le 25 février 1938); p. 430, Larigaldi est en fait Gabriel-Jean-Marie Larigaldie, né le 20 octobre 1857 et décédé à Paris le 25 novembre 1927); p. 608, le nouvel

de chapitres prennent inévitablement une allure de ciné documentaire, où l'on admire volontiers l'aisance et la technique de l'historien patenté. — Dans cette Revue missionnaires (NZM) il convient de s'en tenir aux trois derniers chapitres qui narrent les prouesses et le zèle «des missionnaires en rabat blanc». — Dans l'Empire ottoman, ce sont les établissements de Constantinople. Kadi-Keui, Gallata, Smyrne, Trébizonde, Erzeroum, Alexandrie, le Caire, Suez etc. Tout proche, en Palestine, c'est Jérusalem, Nazareth, Jaffa, Caiffa; plus loin Rhodes, enfin la Syrie d'alors: Tripoli et Beyrouth (pages 379-492). Dans l'Asie lointaine (p. 493-558): voici Colombo, Malacca, Hong Kong, et l'Indo-Chine française. Enfin (p. 559-611), en terre africaine: l'île de Madagascar et l'Afrique du Nord. — Dans ces divers secteurs, aux prises avec des difficultés et épreuves de tout genre, fleurissent nettement le zèle et l'amour de âmes pour lesquellels on se dépense. Fort zustement frère Evagre (Henri Longuenesse 1831—1914) exprime ce sens missionnaire en sa compréhension d'une surnaturelle charité. Si l'on ne voit que les défauts des populations que l'on évangélise comment peut-on les aimer? Et si on ne les aime pas comment peut-on leur faire du bien? (p. 405). - Sous la plume virulente de frère Bernard Louis (Ferdinand Jeandron) est aussi heureusement noté, outre le besoin de créer une élite, le sens et la valeur chrétienne du zèle apostolique. L'œuvre des Missions «ouvrirait dans notre Institut une carrière pour les âmes généreuses et contribuerait à élever le niveau général des idées de sacrifice et de dévouement» (p. 499). — Groupées autour de telles âmes de Frères les pages de ce volume retracent d'une plume vivante l'activité lasallienne, tout imprégnée de ce pur zèle apostolique: l'amour surnaturalisé des enfants et des peuples pour lesquels on se dépense. Transposé quotidiennement sans phrases et sans poses ostentatoires, c'est pleinement la note missionnaire de toujours et de partout; celle qui a porté si haut l'estime universelle pour les veritables apôtres de tous les temps, de tous les pays. F. Combaluzier

Nederlandse Missiologische Week, gehouden te Nijmegen van 27.—30. October 1948. 164 pp. s. a. s. l. (Missionarissen van het H. Hart, Missiehuis, Tilburg.)

Ce livre nous présente le texte des conférences données à la troisième semaine missiologique de Nimègue (Pays Bas) du 27 au 30 octobre 1948. — Plus de 100 missionnaires ont pris part à cette réunion, présidée par le R. P. Dr. Gregorius, OFMCap. On y comptait également des représentants des congrégations de religieuses ainsi que beaucoup de laïcs , parmi lesquels un bon nombre d'étudiants des universités de Nimègue, Amsterdam et Utrecht. - Le thème général de ces études était le suivant: les problèmes missionnaires à l'heure actuelle, c'est-a-dire les difficultés spéciales de l'œuvre missionnaire après la deuxième guerre mondiale. Onze missionnaires, parfaitement informés, ont analysé la position de l'Eglise dans différents pays du

---

evêque de Constantine, Gillard, mourut inopinément avant son sacre etc. Minuties que l'on se reproche de relever dans un volume de si haute et solide valeur. Par exemple, voici de quelle encre, d'après sa notice, est heureusement campé, p. 405, le portrait de fr. Evagre: «Ame et visage sont sympathiques. Des yeux bleus, où il y a du rêve et de l'énergie, de l'imagination et de la clairvoyance, beaucoup d'optimisme et beaucoup de bonté; un teint frais, rosé, que les boucles des cheveux blanchis encadreront bientôt d'une sorte d'auréole. L'ovale maigre, les pommettes un peu saillantes, les larges narines, la moustache tombante et la longue barbiche donnent au Frère quelque ressemblance avec un mandarin chinois. C'est un mandarin qui n'a pas de faux-fuyants et dont la souriante et gracieuse politesse reste toute spontanée. Il parle sans nervosité, sans hâte. Toujours de bonne humeur, dans la simplicité et la douceur évangélique. Taille droite, allure martiale, main cordialement tendue ... Ouverte aussi pour recevoir, car le frère Evagre, inlatigable fondateur et bâtisseur, pourra se qualifier lui-même de «religieux mendiant». Il e fiait à Dieu, il savait conviaincre les hommes et il se refusait au découragement. «On parvient au but, répétait-il volontiers, quand on conjugue bien les trois verbes: vouloir, prier, agir. Et ni la volonté ni l'intelligence ne diminuaient en lui la part du cœur. Il s'était attaché aux Orientaux d'un belle, forte et surnaturelle affection ...» etc.

monde. Le livre donne les conférences avec les échanges de vue qui ont suivi chacune d'elle. - Deux exposés s'occupent respectivement de la situation en Surinam ou Guyane Hollandaise (P. Ahlbrinck, C. ss. R.) et aux Antilles Hollandaises (P. van Dijk, O.P.), où l'histoire a particulièrement façonné le caractère des afro-américains. - Une des conférences les plus importantes est certainement celle du P. G. Vriens SJ. Elle présente la méthode du «Père des Javanais», le P. van Lith SJ, qui a consacré toute sa vie à la formation d'une élite indigène. L'esprit apostolique qu'il leur a inculqué a porté des fruits si remarquables qu'en l'espace de 50 ans on pouvait compter environ 50 prêtres, 40 frères lais, 200 sœurs et un Vicaire Apostolique, tous indigènes. On ne surestimera jamais le rôle important joué par cette élité et ce clergé durant l'occupation japonaise et à l'heure actuelle dans l'Indonésie indépendante. - Le P. Krœs SVD parla du problème de l'enseignement en Chine. Le P. Diego OFMCap. exposa très clairement le projet sur l'enseignement dans les Etats Unis d'Indonésie, tandis que le P. van der Zant CICM étudiait les relations entre Christianisme et Islam dans ces mêmes Etats. Ces deux dernières conférences ont un intérêt limité parce que très vite les Etats Unis d'Indonésie se sont transformés en un Etat unique. - Trois missionnaires nous informent des problèmes d'Afrique. Le P. Bœlaert MSC: dépopulation par l'industrie. Le P. J. Vesters, Missionnaire de Mill Hill: les évolués dans le Congo. Le P. Geurts, Père blanc: influences de la guerre sur l'Eglise en Afrique centrale (clergé indigène et catéchistes). - L'Islam fit encore l'objet d'une étude donnée par le P. Rypma, OFM. L'auteur examine la situation nouvelle faite à l'œuvre missionnaire au Pakistan après la séparation d'avec l'Inde. Le pays compte à présent une population presque exclusivement musulmane ce qui place les missionnaires devant un état islamique. L'Islam, malgré certaines modernisations, reste un système politique, d'où beaucoup de difficultés pour les écoles catholiques, très nombreuses là-bas. Mais comme les écoles et le service médical de la Mission sont indipensables à l'Etat, le P. Rypma y trouve une raison de regarder l'avenir avec un certain optimisme. - Dr. H. van Straelen SVD décrit les trois phases de la politique américaine au Japon et les conclusions trop optimistes que beaucoup de revues occidentales en ont tiré par rapport au développement de l'Eglise. S'appuyant sur l'expérience du passé et la psychologie japonaise, il freine cet optimisme et propose comme solution de donner un nouveau visage à l'Eglise en Japon. - Ce livre sera précieux pour les missionnaires qui pourront y trouver des points de comparaison avec leurs propres difficultés et pour les missiologues dont les connaissances pourront s'elargir pour le service de l'Eglise.

P. Arnulf Camps O.F.M.

Dupeyrat, André, MSC.: **Le Sanglier de Kouni,** Père Chabot, missionnaire en Papouasie, Issoudun 1951. 212 pp.

Belle biographie missionnaire, de style remarquable. Il faut savoir gré à l'auteur de ne pas avoir cédé à la tentation de styliser et même de «canoniser» son héros. Avec équité, il a fait la part des ombres et des lumières. Autre trait qu'il faut relever. On trouve dans ce livre nombre de vues intéressantes sur les réalisations d'une saine méthode missionnaire, méthode qui dès 1900, se met non seulement à convertir, mais à «planter une Eglise indigène». Les moyens en sont très actuels: adaptation avisée et prudente, étude approfondie des langues, fondation de foyers chrétiens, efforts pour la création d'un clergé et d'instituts religieux indigènes. Mesot

Red Grew the Harvest. Missionary experiences during the Pacific War of 1941—1945 as related by Sisters of Our Lady of the Sacred Heart. 185 pp. Edited by F.N.D.S.C. - Our Lady of the Sacred Heart Convent, Kensington, Sydney, N.S.W., 1947.

Mit etwas Verspätung können wir einen zweiten Tatsachenbericht über die letzten Kriegsjahre von Missionsschwestern aus der Südsee (vgl. NZM 1952. 76 f.) anzeigen. Was einzelne «Filles de Notre-Dame du Sacré-Cœur» (= FNDSC) offenbar der Ver-

schwiegenheit ihres Tagebuches anvertrauten und hernach doch für eine Artikelserie im Melbourner «Advocate» zur Verfügung stellten, erscheint hier in der gleich anspruchslosen Form persönlicher Erlebnisse. Der Schauplatz umfaßt die MSC-Missionen von Neubritannien, Papua, der Insel Nauru, den Gilbert-Inseln, von Nordaustralien und Niederländisch Ostindien. Wir erfahren gewiß Vieles und Wertvolles und Erbauendes. Doch hätte das Buch bedeutend gewonnen durch eine sorgfältige, vor allem missionskundliche Bearbeitung. Für den Ethnologen werden einige Photos nicht ohne Interesse sein. A. Plangger S.M.B.

Bornemann Fritz, S.V.D.: **Ars sacra Pekinensis.** Die chinesisch-christliche Malerei an der katholischen Universität (Fu Jen) in Peking. 22×30 cm, 292 S. Missionsdruckerei St. Gabriel, Mödling bei Wien (1950).

Als Ende der 20er Jahre die ersten Bilder einer chinesisch-christlichen Kunst in Europa auftauchten, ging durch die interessierten Missionskreise ein freudiger Jubel und eine begisterte Zustimmung, ein Zeichen dafür, daß man allenthalben die Bedeutung der Geburtsstunde einer chinesisch-christlichen Kunst wohl verstanden hatte. Die ersten zaghaften Versuche wurden durch die Förderung des damaligen Apostolischen Delegaten, Msgr. Celso Costantini, der diesem Band auch einen rückblickenden und wegweisenden Geleitbrief voranstellt, und dann durch den systematischen Einbau in das Schaffen der kath. Universität der Steyler Missionare weiter entwickelt und gepflegt. Trotz aller Hemmnisse und Schwierigkeiten, die vor allem mit den politischen Vorgängen und Unruhen in der alten Reichshauptstadt zusammenhingen, hat die chinesisch-christliche Malerei durch Ausstellung ihrer Werke in China und im Ausland die Aufmerksamkeit weiter Kreise auf sich gelenkt. Daher wird der Missions- und Kunstfreund dankbar diesen prächtigen - leider muß man wohl vorderhand sagen - Erinnerungsband zur Hand nehmen. Der Nachdruck liegt in diesem vornehm gedruckten und vorzüglich ausgestatteten Werk auf den Reproduktionen der Bilder, wobei der Herausgeber nur kurze biographische Skizzen der Künstler wie auch knappe Erklärungen der Bilder beifügt. Es werden folgende Künstler behandelt: Chen Yüan Tu (Lukas Tscheng) mit 25, Wang Su Ta mit 28, Lu Hung Nien mit 30, Li Ming Yüan mit einem, Hsü Chi Hua mit 4, Wang Ch'eng Hsiang mit 2 und Huang Jui Lung mit 4 Bildern. Die meisten Bilder werden auf ganzseitigen Tafeln wiedergegeben, davon 10 in Farbendruck. In einer kurzen Einführung (S. 5-19) umreißt der Herausgeber das Werden dieser chinesisch-christlichen Kunst und sucht die charakteristischen Merkmale derselben festzuhalten. Bewußt verzichtet er auf jede Kritik der vorgelegten Leistungen. Auch die Auswahl der Abbildungen geschah nicht nach kritischen Gesichtspunkten, sondern mit weitgehender und taktvoller Berücksichtigung der Künstler selbst, speziell der drei Hauptvertreter, «wobei die heutige Einstellung des Künstlers zu seinem Werk bestimmend war» (S.1). So sehr wir auch einen solchen Standpunkt achten und würdigen müssen, so bedauern wir doch, daß z. B. die ersten Bilder von Lukas Tscheng nicht aufgenommen wurden (erst die Bilder von 1933 an), da gerade sie das Suchen und Ringen um eine chinesisch-christliche Malerei zum Ausdruck bringen. Für eine Beurteilung der Werke selbst dürfte wohl das Wort eines chinesischen Katholiken («un catholique de vielle date, et renconnu pour sa culture littéraire et artistique») anläßlich der Ausstellung der meisten dieser Werke in Hongkong wegleitend sein: «Je crois que tous ces essais sont fructueux, mais c'est ma conviction que nous n'avons pas encore d'artistes vraiment inspirés. Jusqu'ici ils ont ou copié ou modifié ou donné une touche chinoise aux peintures étrangères traîtant les mêmes sujets. Dans 25, 50 ou cent ans, il surgira bien sûr des artistes chinois, impregnés profondèment de vie et de traditions chrétiennes et qui nous donneront alors quelque chose de vraiment senti, inspiré, jailli de leur cœur à eux, et ce sera vraiment de l'art chrétien chinois.» (China Missionary Bulletin, Hongkong, January 1952, 32/33.) - Der vorliegende Band mit seinen 100 Abbildungen ist die beste zusammenfassende Darstellung eines 20jährigen Ringens und Suchens, die leider durch die Ereignisse im Fernen Osten schon zu einer Geschichte geworden ist, bei welcher der Betrachter nur mit Wehmut verweilen kann, ohne allerdings die Hoffnung aufzugeben, daß diesen vielversprechenden Anfängen bald eine fruchtbare Fortsetzung beschieden wird. Beckmann

O'Reilly, Patrick: **Art mélanésien.** Somuk, Hikot, Tsumomok, Tsimès, Ketanon. 45 pp. 35 illustrations. Nouvelles Editions Latines, Paris (1951).

Die beiden Maristenpatres O'Reilly und Montauban haben das Verdienst, Somuk, den urwüchsigen Künstler vom Stamm der Buka (Salomon Inseln) überhaupt und dann auch für uns entdeckt zu haben. Einer Aufforderung der beiden Patres an die einheimischen Mythenerzähler, ihre Erzählungen auch gleich durch Zeichnungen zu illustrieren, kamen mehrere bereitwillig nach; unter ihnen war Somuk weitaus der beste Zeichner. Mit Blei- und Buntstiften, mit schwarzer, roter und grüner Tinte malte er auf europäische Papiere Gegenstände, Pflanzen, Tiere, Menschen und Geister aus der realen und mythischen Welt der Buka mit einer so erstaunlichen Ausdruckskraft und sicheren Linienführung, daß seine Kartons nicht nur ethnographische Dokumente sind, sondern auch den europäischen Kunstfreund erfreuen. Eine Ausstellung in Paris, von der in diesem Büchlein die wichtigsten Bilder mit entsprechendem Kommentar durch P. O'Reilly vereinigt sind, machte Pariser Künstlerkreise mit dem «primitiven Kunstschaffen» dieses und anderer Bukamänner (Hikot, Tsumomok, Tsimès und Ketanon) bekannt, und sie, besonders Somuk, fielen in der Kritik der Experten nicht durch. Als erwachsener Mann ist Somuk katholisch geworden. Er versucht sich auch an christliche Themen (Weihnachtsbild). Noch ist es ein Anfang. Wir wollen hoffen, daß er später einmal unter sicherer Leitung der Missionare seinen Landsleuten christliche Wahrheiten auf dem Wege über die Bilder näher bringen kann. Für die Mission liegt da eine Aufgabe, zu der man auf den Salomonen schon positiv eingestellt ist, die aber vielleicht auch in andern Missionen bei Primitivvölkern einmal in ernsthafte Erwägung gezogen werden könnte. Einige afrikanische Missionen haben dafür schon die Wege gezeigt. In Ozeanien ist man kaum über die ersten Anfänge hinausgekommen. Das vorliegende Büchlein kann diesem Bestreben einen neuen Auftrieb geben. Georg Höltker

Le Laïcat et les Missions. Rapport de la quatrième Semaine d'Etudes missionnaires du Canada, tenue à Montréal, du 16 au 22 octobre 1950. 276 pp. Les Editions de l'Université d'Ottawa. Ottawa 1951.

Nach einem einleitenden Vortrag über «La personnalité missionnaire de la bienheureuse Marguerite Bourgeoys» (von P. Jetté OMI) wird versucht, in einigen grundsätzlichen Beiträgen, die Begriffe über das Laienapostolat zu klären, wobei sich allerdings manche Wiederholungen finden, da die einzelnen Themata nicht scharf genug von einander abgegrenzt wurden. Dann folgen die Vorträge über die Erziehung und Heranbildung der Laien für das Missionsapostolat in der Heimat, über die allgemeinen (päpstl.) und besonderen Missionswerkte Kanadas und schließlich über einige Verwirklichungen des Laienapostolates in den Missionen. Alle Vorträge wurden von Kanadiern gehalten und bilden vorab eine gute Kenntnis des heimatlichen Missionswesens Kanadas, während die Beträge über das Laienapostolat in den Missionen selbst über einige allgemeine Hinweise nicht hinausgehen. Beckmann

Muyser Jacob: **«Face à l'Apostolat copte».** Edit. S. Marc, Alexandrie 1950, pp. 75. — Idem: **«La Religieuse parmi les coptes».** Edit. Foyer Catholique Egyptien, Le Caire 1951, pp. 70.

In questa rivista abbiamo avuto occasione di accennare ad alcuni «Aspetti del problema dell'apostolato in Egitto e nel Medio Oriente» (1951, n. 2, pp. 81-90) ed ecco che il P. Muyser, igumeno e curato copto cattolico, in questi due opuscoli, densi d'insegnamenti pratici, ci dà le direttive contrete per un rinnovamento dell'apostolato fra i copti. Considerato unanimamente come uno dei più competenti negli studi della storia e della liturgia copta P. Muyser svolge il suo apostolato da oltre trenta anni nel Basso Egitto come Parroco Copto, fattosi copto tra i copti dei quali ha adottato non soltanto il rito liturgico ma altresì il loro genere di vita. — Nel primo opuscolo ci dice le caratteristiche dell'apostolato tra i copti, delicato e pieno di difficoltà, e che esige una specifica preparazione. Cenni schematici ma significativi, frutto della trentennale esperienza di chi può giudicare le cose dall'interno e non dall'esterno, ci

presentano la fissionomia religiosa, morale e sociale dei copti, custodi per 17 secoli di una storia cristiana, di liturgia venerabile, e di una tradizione particolarmente sui generis nell'Oriente Cristiano. Tutto questo, il missionario deve conoscerlo attraverso lo studio della lingua araba e copta, delle liturgie comparate. Occorre interessarsi direttamente alla formazione spirituale e intellettuale del clero copto dissidente, e realizzare un monachismo copto cattolico. Le vane discussioni, le devozioni estranee allo spirito e alla tradizione copta, le conversioni individuali restano mezzi negativi ed inefficaci. — Il secondo opuscolo é specificatamente dedicato all'appostolato delle religiose fra i copti. Nella prefazione S. Ecc. Mons. Collin OFM costata che fra i copti oggi in Egitto lavorano 1428 religiose latine di 24 congregazioni e Ordini diversi, dispersi in 20 villaggi o città del Basso Egitto ed in 38 nel'Alto Egitto, le quali disgraziatamente, « non soltanto agisco no isolatamente, ma quello che é più grave agiscono senza preparazione e formazione specifica, senza troppo preoccuparsi dell' adattazione al rito etc. P. Muyser ha voluto tracciare loro delle direttive pratiche che apriranno certamente nuovi orizzonti e renderanno più efficace tutto questo apostolato di dedizione e di sacrificio che svolgono tante religiose.

P. Giulio Basetti-Senì OFM.

Ohm, Prof. Thomas, OSB: **Vom Christentum des Abendlandes, des Ostens und der Zukunft.** 83 pp. Görres-Bibliothek, Bd. 50. - Glock & Lutz, Nürnberg 1951.

Das gefällige Büchlein in Taschenformat - die Wiedergabe eines vom Verfasser schon vielfach gehaltenen Vortrags - scheint uns eine kleine Summa seiner jüngsten Publikationen, in denen das missionarische Problem der west-östlichen Begegnung stark im Vordergrund steht. Nur ein Kenner kann auf so beschränktem Raum so Wesentliches sagen über das Christentum des Abendlandes und des Ostens, über die verbindenden und trennenden sowie die gegenseitig ergänzenden Elemente. Wie wir heute feststellen dürfen, daß Huonders Kritik: Der Europäismus im Missionsbetrieb (Aachen 1921) in mancher Beziehung doch einen Wendepunkt markiert, so möchte man wünschen, daß Ohms Anregungen einer späteren Rückschau im besten Sinn programmatisch erscheinen.

A. Plangger S.M.B.

Nagai, Paul: **«La chaîne du Rosaire».** Le journal d'une victime de la bombe atomique à Nagasaki. Adapté en français par Masao Yoshida et J. Masson S.J. «La Revue de l'Aucam», Livraison hors série. 72 pp. Louvain 1951.

Als einer der wenigen Überreste des von der Atombombe zerstörten Hauses hat die Rosenkranzkette dem Tagebuch den Namen geschenkt. In kurzen Essays zeichnet Dr. Nagai u. a. das Bild seiner Eltern, seinen Weg zur katholischen Kirche, sein Familienleben und besonders die verheerende Wirkung der Atombombe, die grausam sein Familienglück zerstörte. Obwohl grenzenloses Leid aus den Zeilen spricht, atmet das Buch keinen Pessimismus, sondern offenbart das unbegrenzte Vertrauen eines tiefgläubigen Katholiken und Wissenschaftlers in die göttliche Vorsehung. Dr. Nagai's tiefer Familiensinn, große Liebe und Sorge für Frau und Kinder, verbunden mit einem tiefgläubigen Optimismus haben dem Buche in Japan größte Beliebtheit verschafft. Dr. Nagai, der im Dienste der leidenden Menschheit sich die sog. «Atomkrankheit» zuzog, starb im Mai 1951, betrauert von der ganzen Nation.

Franz Geisser S.M.B.

Henninger, Josef, SVD: **Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran.** (Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, 10) 135 S. Schöneck / Beckenried, 1951.

Wir müssen der Schriftleitung der NZM dankbar sein, die Artikelserie von P. Henninger in einem Sonderabdruck zusammengestellt und somit einem weiteren Leserkreis zugänglich gemacht zu haben. Treu und sachlich geht der Verfasser im Koran allen Spuren christlicher Glaubenswahrheiten nach, und seine Arbeit benutzt

die beste, modernste Literatur. — In neun Kapiteln durchgeht P. Henninger die verschiedenen Traktate unserer Theologie, weist Übereinstimmendes wie Trennendes in klarer Sachlichkeit nach, ohne dem leider so häufigen Fehler christlicher Islamologen zu verfallen, bei gleichen (oder ähnlichen) Worten auf gleiche Realitäten zu schliessen. - Zuerst behandelt er die Lehre vom Heiligen Geist (S. 3-6), dann Maria und die Jugendgeschichte Jesu (S. 7-17), dann das öffentliche Leben Jesu und sein Ende (S. 18-31). Diese beiden Kapitel erlauben dem Verfasser, die Stellung Jesu in der Heilsgeschichte (S. 32-44) und die koranische Polemik gegen die Hauptdogmen des Christentums (S. 45-56) zu beleuchten. Daran schließt sich die Lehre von den Engeln (S. 57-69) und von den bösen Geistern (S. 70-79). In den zwei Schlußkapiteln behandelt die Schrift die letzten Dinge: Paradies und Hölle (S. 80-104), sowie Auferstehung und Weltgericht (S. 105-126). — Ganz richtig betont der Verfasser in den Schlußbemerkungen den großen Wesensunterschied in den Grunddogmen, über den uns die quantitativ große Übereinstimmung zwischen Christentum und Islam nicht hinwegtäuschen darf. Und in diesem Sinne wird diese Schrift sicher beitragen, Verständnis zu schaffen für die schwierige Islammission, in der die Schwierigkeit eben daher kommt, daß der Islam uns einesteils so nahe, andernteils wieder so ferne ist. Die Schrift wird sicher auch dem Islammissionär selbst nützlich sein - sie hat mir selber schon oft geholfen in der Arbeit - durch ihre klare Übersicht des Gemeinsamen und des Trennenden, wie nicht zuletzt durch die vollständige Angabe der modernen Islamliteratur, welche zu all diesen Fragen Stellung genommen hat. — An mehreren Stellen nimmt der Verfasser Rücksicht auf die spätere Entwicklung der Lehren in der mohammedanischen Theologie, Tradition und im Volksglauben. Wäre es nicht möglich, diese Angaben auszubauen und eine ähnliche Arbeit, fußend auf der geschichtlichen Entwicklung des Islam, bereitzustellen? Sie würde dem Islammissionar vielleicht noch größere Dienste leisten. P. Schildknecht

Chodzidlo, Theophil: **Die Familie bei den Jakuten.** 462 S. mit einer Karte von Nord-Asien. Paulus-Verlag, Freiburg i.d.Schw. 1951.

Die internationale Schriftenreihe für soziale und politische Wissenschaften eröffnet mit diesem Band die Abteilung der Ethnologischen Reihe. Das Werk bietet einen gründlichen Einblick in das Familienleben der Jakuten, einem Volksstamm von etwa 200 000 Seelen in der ostsibirischen Sowjetrepublik Jakutien (nebenbei bemerkt: dem kältesten bewohnten Gebiet der Erde). In drei großen Abschnitten befaßt sich der Verfasser mit den Familien-Sitten und Gebräuchen in der Jurte: 1. Das Werden der Familie (Heiratsalter, Heirat mit ihren Gebräuchen usw.); 2. Der Bestand der Familie (rechtliche Stellung von Mann und Frau, inneres Zusammenleben, das Kind von der Geburt bis zur Heirat); 3. Auflösung der Familie (Ehescheidung, Witwer und Witwe usw.). Im dritten Abschnitt wünschte man Näheres zu erfahren über kultische Bräuche beim Sterben, Tod und Begräbnis des Familienvaters vonseiten seiner nächsten Angehörigen, da ihre Anschauungen über die Familienzusammengehörigkeit sich damit auf neue Weise offenbart, wie ich dies auch in China erlebt habe. (Das auf S. 341 geschilderte «Begräbnis» ist kein Normalfall!). - Am Schluß des Buches versucht CH. auf 62 S. «die Zugehörigkeit der jakutischen Kultur zu dem Kulturkreis der zentralasiatischen Viehzüchter darzutun . . . und schließlich der Frage nach dem Ursprung und der Heimat der Jakuten nachzugehen» (S. 359). - Was die ganze Arbeit besonders zuverlässig macht, ist ihr fortwährendes Schöpfen vor allem aus dem russischen Quellenmaterial, der Vor- und Nachrevolutionszeit. Selbstverständlich sind auch alle anderssprachlichen Erscheinungen bis 1945 berücksichtigt. Die Quellen aus der Sowjetperiode sind jedoch bedeutend spärlicher anzutreffen, ein Zeichen dafür, daß das, was hier im Buch geschildert wird, in manchen Punkten für heute nicht mehr ganz zutrifft, da der alles nivellierende Bolschewismus bewußt mit dem Alten brechend auch bei diesem in die Isolierung abgedrängten Naturvolk eine neue Weltordnung schaffen will. Damit erhält dieses Werk schon jetzt kulturhistorische Bedeutung. - Abschließend gehe ich gerne mit dem Vorwort des Verfassers einig: «Daher darf die vorliegende Arbeit, für die das einschlägige Material so vollständig wie möglich herangezogen wurde, wohl darauf hoffen, einen brauchbaren Beitrag zur Erforschung der Türkvölker zu liefern und in den Fachkreisen Interesse zu finden» (S. 7). Viktor Notter S.M.B.

Tastevin, P. Constant, C.S.Sp.: **Petite Clef des Langues Africaines.** Essai de Manuel de Linguistique Africaine suivant une méthode analytique intégrale. Impr. Franciscaine Missionnaire, Vances (Seine), Librairie Maisonneuve, Paris, 1946. 199 pp.

P. Tastevin setzt sich in diesem Büchlein ein sehr großes Ziel. Er will aufzeigen, daß die Gesamtheit der afrikanischen Sprachen einer Ursprache im wahrsten Sinn des Wortes entstammen, die von keiner andern Sprache irgendwie abhängig gewesen wäre und darum auch ganz eigenartig ist. Die Eigenart der afrikanischen Sprachen läge darin, daß alle Wörter aus den Ursilben ka, pa, ta mit den entsprechenden vokalischen Varianten, z. B. ki, pi, ti, entstanden wären nach dem Schema: CNnC'N' (= Konsonant, Vokal, nasal, Konsonant Vokale, z. B. punga). In vielen der angeführten Beispiele und Belege sind allerdings die Lautwandlungen bloß vorausgesetzt, nicht aber als tatsächlich so erfolgt bewiesen (vgl. z. B. die Wortgruppen in den Appendices). Ferner ist zu sagen, daß schlechthin jede Sprache aus diesen 3 «Ursilben» aufgebaut ist, da ja alle Konsonanten zu den Guttural-, Dental- oder Labial-Lauten gehören. Die Frage ist nur, ob die Menschen die Sprache aus diesen Ursilben «zusammengesetzt» hätten, oder nicht vielmehr wir jetzt nachträglich die auf viel ungekünstelterem Weg entstandene Sprache bloß nach diesen Bestandteilen analysieren.

P. Walbert Bühlmann OFMCap.

Crazzolara, J. P., F.S.C.J.: **The Lwoo.** Part II. Lwoo Traditions. pp. 113-323. Museum Combonianum N. 6. Editrice Nigrizia. Verona 1951.

Mit der gleichen Methode, d. h. auf Grund der mündlichen Überlieferung, mit der P. Crazzolara im ersten Teil dieser Arbeit mehr die gemeinsamen Züge in der Geschichte der Lwoo-Stämme dargestellt hatte (vgl. NZM 1950, p. 320), geht er jetzt den einzelnen Gruppen nach und sammelt die Bruchstücke ihrer Geschichte. Daß die Drucklegung dieses Manuskriptes vom Internationalen Afrika-Institut in London mit £ 100 unterstützt wurde, sagt genug über den Wert solcher Arbeiten.

P. Walbert Bühlmann OFMCap.

Joad C.E.M.: **Counter Attack From The East.** 228 S. Bombay (1951). Hind Kitabs LTD.

Professor Joad, ein Vertreter des Westens, gibt in dieser ersten indischen Ausgabe eines bereits 1933 veröffentlichten Büchleins eine ausgezeichnete Einführung in die Gedankenwelt Radhakrishnans, des bekannten indischen Philosophen. Doch geht es Joad nicht bloß um einen Bericht. Sein Buch soll auch Antwort auf die Fragen geben, was dem Westen mangelt. Ich kann das Buch allen empfehlen, welche sich gründlicher mit dem indischen Denken vertraut machen wollen und müssen. Es ist nun an uns, dem religiösen Radhakrishnan und dem Agnostiker Joad zu antworten. Besonders hinweisen möchte ich auf den letzten Abschnitt über «die Religion der modernen Welt» und den Epilog «The need of the West». Thomas Ohm

Rohner, P. J., SMB: **Die Kinderverlobung in China.** Eine ethisch-rechtliche Untersuchung. S.A. «Studia Missionalia». S. 117—177. Romae 1951.

Der Zweck dieser bei der päpstlichen Universität Gregoriana in Rom eingereichten Dissertation ist die Untersuchung darüber, ob und wie weit der Brauch der Eheanbahnung durch die Eltern - wie er in China seit Menschengedenken geübt wird - dem Naturrecht und dem positiven kirchlichen Recht widerspricht, ob und wie weit daher eine Akkommodation in Frage kommt. — Dieser Untersuchung geht die Prüfung der Frage voraus, ob der Begriff «Kinderheirat», wie er oft üblich ist, seine Berechtigung habe. Der Verfasser kommt zu einem negativen Entscheid, da es sich bloß um eine «Kinderverlobung», nicht aber um einen Eheabschluß handelt. Nach einer kurzen geschichtlichen Einführung und der Darstellung der volkskundlichen Grundlagen

des Brauches untersucht Rohner die naturrechtliche Seite der Kinderverlobung, wobei er zum Ergebnis kommt, daß die Kinderverlobung dann naturrechtlich verboten ist, wenn die Freiheit der Kinder in Bezug auf die Ehe wesentlich beschränkt wird. In einem ausführlicheren zweiten Teil der Arbeit bringt Rohner darauf eine zusammenfassende Darstellung des kirchlichen Verbotes der Kinderverlobung, wobei er nicht bloß der Tatsache und dem Inhalt des kirchlichen Verbotes nachgeht, sondern auch die Gründe des Verbotes herauszuarbeiten sucht. Vermag die naturrechtliche Seite der Darstellung auch nicht in allen Einzelheiten voll und ganz zu überzeugen, so haben wir in diesem Teile eine sehr gute - und wie wir glauben - umfassende Zusammenstellung der kirchlichen Verlautbarungen. Es werden nicht zuletzt die praktischen Missionare dem Verfasser Dank wissen für diese Arbeit, die ihnen in einer nicht leichten Frage klare Wegweisung sein kann. Anderseits könnte wohl mancher Missionar, der die Verhältnisse aus persönlichem Erleben kennt, dem Verfasser noch manchen wertvollen Hinweis zur Ergänzung geben. Frid. Stöckli S.M.B.

Vaulx, Bernard de: **Histoire des Missions catholiques françaises.** 553 pp. Paris, Arthème Fayard, 1951.

Pour le public qui s'interesse aux multiples questions et figures du passé ou du présent, la collection «Les Grandes études historiques» multiplie ses tomes, solidement étayés, de présentation attrayante, et agréablement écrits [1]. Le dernier volume, sorti en décembre 1951, est dans le style et l'optique de cette avenante production: il retrace et magnifie quelques prouesses et grandeurs de la vie missionnaire. — Sous un titre qui épouse strictement l'objet de son contenue, l'«Histoire des Missions catholiques françaises», évoque et résume l'effort de quelques apôtres, partis de France, en cette période des XVII, XVIII et XIXème siècle. Disons nettement et tout de suite que, contrairement à ce que l'on pourrait croire, rien de chauvin ne dépare ce travail. Ce stade et cet esprit sont largement et intelligemment évités. On y sent seulement (c'est logique) une admiration motivée qui se base sur la grandeur et la noblesse de l'œuvre, sans cacher pourtant de-ci de-là quelques déficiences, un côté trop humain, terrestre comme nombre de nos activités. ... — Après l'admirable labeur apostolique de l'Espagne et du Portugal, ces découvreurs et premiers défricheurs des XV et XVI siècle, a succédée, pour quelque 250 ans, ce que l'on peut légitimement appeler, la période française des missions. Depuis l'inévitable évolution, précipitée dans le second quart du XXème siècle, a désormais accentué et marqué davantage l'aspect supranational de l'apostolat catholique, tout comme pareillement s'est éclargi l'aspect mondial des problèmes du politique et de l'économique, forcement dilatés dans un monde que nos moyens modernes de relation et de déplacements ont inévitablement rapetissé. Dans ce cadre et dans ce sens intelligent des choses, tel que le précise l'introduction, il faut chercher et voir ce que d'auteur a voulu mettre dans son vivant volume (p. 7-13). — Après une période d'épuration de l'esprit de croisade (XII-XIV siècle) où la France participe largement, après les débuts si fructueux du patronat espagnol et du padroado portugais, voici l'institution de la Congrégation romaine de la Propagande (janvier 1622). Sans retard, pour le mieux-être des pays de Missions, la Propagande s'efforce de multiplier les équipes apostoliques, confiant à telle nation, à telle Congrégation, les divers secteurs du terrain à christianiser. Les ouvriers se multiplient, un peu partout, pour l'aventure évangélique. — Le XVIIème siècle éveille et excite en France l'esprit missionnaire. Voici les prouesses du Canada, les tentatives du Brésil, les Missions du Levent et d'Extrême-Orient, la fondation des Missions étrangères de Paris uniquement consacrée à cet apostolat lointain etc. (p. 63-160). — Au XVIIIème siècle, c'est le choc en retour. Pour traiter sur place l'épuissante et regrettable querelle des cérémonies chinoises, ce sont les Légations du cardinal de Tournon (NZM, 1950 p. 278-283; 1951 p. 204-219, 257-272) et de Mgr Mezzabarba etc. Trente-trois pages suffisent à l'auteur pour caractériser ces voyants incidents,

[1] Ici pourtant, pour se retrouver au besoin, un index des noms propres se présente, p. 541-545. Dans ce même esprit de clarté, quelque sept croquis cartographiques, pour le candide lecteur, projettent leur clarté sur des pays exotiques et des régions peu familières.

et résumer de nombreux volumes qui, dans nos bibliothèques, conservent le souvenir et la trace d'ardentes et bouillonnantes polémiques entre missionnaires: échos de convictions respectables et d'un zèle admirable, hélas ainsi gâché, pensent certains. ... Polémiques aussi avec les philosophes du temps sur la légende du bon sauvage et sur la glorification de l'état de nature (p. 165-230). Et sur cette fin du XVIIIème siècle, c'est en France et aussi dans le monde d'alors, le temps et l'esprit de la Révolution qui, s'il furent une épuration à plusieurs points de vue, représentent une nette coupure, et marquent pour l'apostolat une saignée dans le recrutement appauvri tari. — Avec le XIXème siècle, dans un ciel éclairci, et devant tant de ruines, se réveille à nouveau l'esprit missionnaire; surgissent et se succèdent les fondations de nouvelles Congrégations misionnaires: picpuciens, maristes etc; l'œuvre de la Propagation de la foi fleurit à Lyon, en 1822, avec Pauline Jaricot (NZM, 1949, p. 170-188); reprise et ruée vers les terrains nouveaux ou la relève des Missions de jadis: le Levant, la Perse et les écoles d'Eugène Boré, l'Extrême-Orient, la Chine l'Indochine, le Japon la Corée ... — Voici l'Afrique, le continent noir aux rendements étonnants, et consolation du XIXème siècle: les Spiritains, les Missions africaines de Lyon, les Pères blancs etc l'Abyssinie, Madagascar ... — En Amérique, l'épopée oblate dans l'etrême-nord canadien ... tandis que dans les ilôts perdus de l'immense Paxifique, entre autres missionnaires les Pères du Sacré-Cœur d'Issoudun se dépensent dans la Papouasie etc. (p. 233-531). — Dans ce cadre si ample B. de Vaulx résume heureusement pour les non spécialistes les prouesses de cette épopée missionnaire. Durant de longs mois de lectures et d'études, il a refait ces voyages et ces pérégrinations; il a revécu ces vies données au Christ; il s'est senti peu à peu ravi devant de simplicité dans l'héroisme. Avec le bon sens et l'estime commune, il a reconnu que missionnaire est justement équiparé à héroisme quotidien. C'est même ce sentiment qui assure le succès devant la valeur simplement humaine de ce volume. —Pour tout cet ensemble et ces aspects d'un tel sujet, une bibliographie honnête et loyale (p. 413-18) permettra aisément, à tous ceux qui le désirent, de pousser plus avant informations et enquête, non seulement dans le cadre des Missions catholiques françaises, mais encore dans le secteur élargi de l'apostolat mondial de l'Eglise universelle. C'est en effet le désir et le souhait de l'auteur de voir suivis en leurs secteurs les apôtres des autres pays missionnaires: néerlandais, suisse, espagnol, belge, américain etc. — Même réduit à son objectif, l'auteur reconnait qu'il a dû se borner; son manuscrit (inévitable loi d'airain de notre temps et ... de la collection) a été contraint de laisser tomber bien des pages déjà écrites, dans cet amour clairvoyant que justifient une connaissance et une étude attentive. — Sur un si vaste terrain, on s'en voudrait de signaler et de relever, ici et là, quelques bavures, inévitables dans une présentation d'ensemble: on ne s'en reconnait pas le droit. Après lecture, on ne peut qu'admirer toutes ces pages qui parfois ne peuvent faire grincer les dents qu'à de rares esprits prévenus ou mal tournés. — Dans une note compréhensive et tenant lieu de fresque finale entrevus, un aperçu d'ensemble souligne à nouveau, en terminant, que, en 1951, l'apostolat catholique a nettement modifié et précipité son évolution. L'éveil des nationalités utelle européene ou étrangères secouée, plus de spiritualité et moins de matérialisme, tout cela accentue pour les Missions le caractère strictement spirituel et impose le détachement total aux apôtres de nos jours. Au fond et indubitablement, les véritables missionnaires ont toujours pensé de la sorte, avec les nuances de leur époque. C'est ce que proclament, bien comprises, ces silhouettes totalement apostoliques qui défilent, modestes, dans cette «Histoire des Missions catholiques françaises». Fernand Combaluzier

Reproduktionen von Meisterwerken religiöser Malerei. Herausgegeben von der Christian Art Edition AG, Zürich, Clausiusstraße 50.

Der Verlag Christian Art Editions AG hat sich zum Ziele gesetzt, gute religiöse Bilder zu billigem Preise möglichst breiten Kreisen zugänglich zu machen. Schon der erste Jahresschritt ist ein ganzer Erfolg. Sechs Gemälde italienischer Maler: Gentile da Fabriano: Madonna mit Kind; Filippo Lippi: Weihnacht; Massacio: Kreuzigung; Bellini: Pietà; Duccio da Bouninsegna: Erscheinung am Osterabend; Tizian: Raphael und Tobias (= Schutzengelbild) sind im Format 48×60 originalgetreu wiedergegeben. Auch die kleineren Bilder im Format 24×32 sind prächtig und farb-

getreu reproduziert. Es sind folgende Maler und Sujets: Quinten Metsys: Christus; Tizian: Abendmahl; Vitale da Bologna: Abendmahl; Simone de Crocefissi: Madonna mit Kind und Engeln; Bellini: Madonna mit Kind; Raibolini: Stephanus; Leandro da Ponte: Dreifaltigkeit; El Greco: Ecce Homo. Der Preis beider Serien ist erstaunlich niedrig; kosten doch die sechs großen Bilder zusammen nur Frs. 25.— und die acht kleineren Frs. 12.—. Bei Abnahme einer größeren Anzahl wird noch ein Mengenrabatt gewährt. Diese Bilder sollten nicht nur in der Schweiz und in Europa, sondern auch in den Missionsländern eine starke Verbreitung finden. Sie könnten unseren Missionaren, die das wirklich Schöne so oft bitter entbehren müssen und den Missionen, die oft mit dem mindesten Kitsch «beschenkt» werden, große Dienste leisten. Ein Missionsbischof schreibt nach dem Erhalt der ersten kleinen Bilder: «Soviel ich weiß, sind das die ersten guten Bilder, die aus der Heimat nach Afrika kommen und die in der Mission auch gebraucht werden können». — Die großen Bilder lassen sich in kleineren Stationen als Altarbilder verwenden. Sie sind verhältnismäßig einfach und können trotz des tiefen Gehaltes auch vom primitiven Menschen leicht verstanden werden. Ich habe mit schwarzen Seminaristen Reproduktionen von guten Kunstbildern betrachtet und gestaunt, wie sicher sie Echtes vom Unechten unterschieden und welche Bilder sie wählten, als sie frei für sich wählen konnten. Es waren Bilder dieser Art, wie sie hier geboten werden. — Missionare sagen auch, daß diese Bilder auch im fernen Osten sicher Anklang finden würden. In China besonders Filippo Lippis gemütstiefes Weihnachtsbild. — Die kleineren Bilder geben einen prächtigen Schmuck für die Missionarswohnungen und Geschenke für die Neuvermählten, die durch so ein Bild tief beglückt werden und es in hohen Ehren halten. In Afrika kämen die Bilder auch zum Vertrieb unter den weißen Siedlern in Betracht, die meist bitter wenig christliche Zeichen in ihren Wohnungen haben. Es ist sicher ein großes christliches Werk für Missionare und Missionen, die schon erschienenen Serien zu bestellen und für sie auch die eben erscheinende Serie der spanischen Maler zu abonnieren.

A. Lötscher S.M.B.

Pareja, F. M.: **Islamologia.** Con la collaborazione del dott. A. Bausani e del dott. L. Hertling. XV + 842 pp. in-8° grande. Orbis Catholicus (Herder). Roma 1951. Prezzo: Lire 4.500.

Nachdem seit längerer Zeit von katholischer Seite keine größere Gesamtdarstellung des Islams mehr erschienen war, beschenkt uns nun der Professor für Islamkunde an der Päpstlichen Gregorianischen Universität mit diesem prächtigen Band. Es darf gleich gesagt werden, daß er die Arbeiten von E. Kellerhals und G. Simon (vgl. NZM 2 [1946] 76-78; 7 [1951] 155 f) an Materialfülle wie an wissenschaftlicher Exaktheit weit übertrifft. - Nach einer allgemeinen Einleitung (Kap. 1, pp. 1-13) und einem Überblick über die jetzige geographische Verbreitung des Islams (Kap. 2, pp. 14-54, von L. Hertling, Professor für Kirchengeschichte an der Päpstlichen Gregorianischen Universität) folgen die vier Hauptteile der eigentlichen Darstellung: I. Geschichte (Kap. 3-10, pp. 55-373); II. Der Islam als Religion («Istituzioni») (Kap. 11-17, pp. 374 bis 593; handelt über Koran, religiöses Gesetz [scharî'a], Dogmatik, Mystik, Derwischorden, Heilige, Stellung Mohammeds im islamischen Glauben, Sekten); III. Die Literaturen der islamischen Völker (Kap. 18-20, pp. 594-688, von A. Bausani, Lektor für Persisch an der Staatsuniversität Rom; behandelt ausführlich die arabische, persische und türkische Literatur, aber auch die islamischen Literaturen in anderen Sprachen: Albanisch, Urdu, Walaiisch, Paschto, Balutschi, Kurdisch, Berbersprachen, Hausa, Swahili); IV. Wissenschaft und Kunst (Kap. 21-22, pp. 689-772). Den Abschluß bilden reichhaltige Indices. 34 Kartenskizzen veranschaulichen die Verbreitung des Islams im Laufe der Jahrhunderte; dazu kommen noch 7 Grundrißzeichnungen von Moscheen (im Kapitel über Architektur, pp. 727-763; und eine Konkordanztabelle der islamischen und christlichen Chronologie (p. 11) (überhaupt werden das ganze Buch hindurch alle Jahreszahlen nach beiden Zeitrechnungen angegeben). Wertvoll für die Übersicht sind auch die Tabellen über die Sekten (pp. 557 und 572), sowie die an verschiedenen Stellen eingefügten Genealogien. — Schon diese knappe Übersicht gibt eine Vorstellung von dem überaus reichen Inhalt (stellenweise möchte man fast glaubn, daß die Darstellung allzu sehr in die Einzelheiten geht, so bei der Behandlung

der einzelnen islamitischen Dynastien; dafür besitzt man in Parejas Werk aber ein wertvolles Nachschlagewerk, das auch über abgelegenere Dinge Auskunft gibt). Dazu kommen die ausführlichen Literaturangaben am Schluß jedes Kapitels. Sie umfassen Werke in italienischer, französischer, englischer, deutscher, spanischer, holländischer, dänischer und sogar russischer Sprache, geben neben den Originalwerken auch etwaige Übersetzungen an und ermöglichen so jedem Interessenten ein weiteres Studium von Detailfragen. - Obwohl diese bibliographischen Angaben nur eine Auswahl sein wollen, sei es doch gestattet, auf die eine oder andere wichtige Arbeit hinzuweisen, die bei einer Neuauflage noch berücksichtigt werden dürfte: p. 54: M. v. Oppenheim, die Beduinen. Band II (Leipzig 1943); p. 371: G. Jäschke, Der Islam in der neuen Türkei (Leiden 1951); p. 372: Pé Cheou-i, Esquisse de l'histoire de l'Islam en Chine. Bulletin de l'Université L'Aurore, Tome 8 (1947) 392-417; p. 391: Th. O'Shaughnessy, The Koranic Concept of the Word of God (Roma 1948); p. 507: M. M. Moreno, Mistica musulmana e mistica indiana. Annali Lateranensi 10 (1946) 103-212. — Der Verfasser verzichtet auf jede polemische Auseinandersetzung vom toeologischen Standpunkt aus und will den Islam rein historisch und deskriptiv behandeln. Tatsächlich ist die Darstellung auch von musterhafter Objektivität, und wo im Rahmen der historischen Schilderung Werturteile ausgesprochen werden, sind sie ruhig abgewogen und zurückhaltend formuliert (z. B. pp. 68-70 über den Charakter Mohammeds, 75-76 über die Ursachen der raschen Ausbreitung des arabisch-islamischen Reiches. Historische Angaben werden mit großer Sorgfalt gemacht, zwischen gesicherten und zweifelhaften Einzelheiten wird genau unterschieden (die gleiche Vorsicht wird auch bei statistischen Angaben angewandt, vgl. pp. 51-53). Was die neuesten Entwicklungen betrifft, so ist zu beachten, daß das Manuskript anscheinend bereits Ende 1948 abgeschlossen war; daher konnten z. B. die Ereignisse der Jahre 1949—1951 in Palästina und in Indonesien noch nicht berücksichtigt werden. (Auf p. 488 findet sich eine Angabe vom Januar 1950, die offenbar Korrekturzusatz ist, während in den früheren Bogen die Einzelheiten nicht so weit nachgetragen werden konnten.) Dabei bleibt aber bestehen, daß kein anderes zusammenfassendes Werk über den Islam mit seiner Darstellung so weit in die Gegenwart hineinreicht wie das vorliegende. — Pareja setzt keine Spezialkenntnisse über den Islam voraus, aber seine Darstellung ist durchaus wissenschaftlich (ebenso die Transkriptionsmethode, mit sorgfältigem Gebrauch diakritischer Zeichen). Der Druck ist allerdings nicht ganz fehlerfrei; auch die Liste der Errata p. XV hat noch nicht alles beseitigt. — Auf einige wünschenswerte inhaltliche Verbesserungen oder Ergänzungen hat M. Nallino, Oriente Moderno 31 (1951) 48-49 schon hingewiesen. Wenn hier noch einige gleichartige Bemerkungen hinzugefügt werden, so geschieht es nicht in der Absicht, den Wert des Werkes irgendwie herabzusetzen, sondern nur, diese kleinen Schönheitsfehler bei einer neuen Auflage beseitigen zu helfen. - Im Interesse des uneingeweihten Lesers wäre darauf zu achten, daß ihm unbekannte Ausdrücke immer gleich bei ihrem ersten Vorkommen erklärt werden (jetzt wird z. B. der Name der Abbasiden erst p. 96 erklärt, obwohl schon vorher von ihnen die Rede war). Daß der Islam eine «Wüstenreligion» ist (p. 34), gilt nur mit starken Einschränkungen; vgl. dazu W. Marçais, L'Islamisme et la vie urbaine. Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 1928, 86-110. - Auch sollte man nicht schlechthin von einem «krassen Fetischismus» im vorislamischen Arabien sprechen (p. 56); vgl. A. Jepsen, Ibn al-Kalbis «Buch der Götzenbilder». Aufbau und Bedeutung. Theol. Literatur-Ztg. 72 (1947) Sp. 139-144. - Die Religion Dschingis-Khans wird mit «Schamanismus» (p. 163) nicht erschöpfend beschrieben; wenn im gleichen Satz gesagt wird, daß er sich «vom Himmel zur Welteroberung bestimmt glaubte», so ist das schon ein Hinweis auf die überragende Bedeutung des Himmels in der Religion der alten Turkvölker und ihrer Stammesverwandten (Weiteres darüber siehe bei W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee IX [Freiburg/Schw. und Münster i. W. 1949], sowie in den folgenden Bänden, deren Veröffentlichung bevorsteht). - Daß der Satan einer von den Dschinn ist (p. 378), kann nicht mit Sicherheit als die definitive Ansicht Mohammeds angesehen werden; vgl. die Belege: NZM (1948) 286 f. - Die Aussagen über die Stellung der Frau im vorislamischen Arabien (p. 427) sind etwas zu summarisch. - In der vorzüglichen Übersicht über die schiitischen Sekten, die sich in ihrer Lehre immer mehr vom ursprünglichen Islam entfernen (pp. 559-587), würde man auch gern etwas Näheres über den Ursprung dieser abstrusen Spekulationen

lesen. — Um mit diesen Bemerkungen keinen negativen Eindruck zu hinterlassen, sei ausdrücklich noch einmal betont, daß Parejas Werk die Fülle des Stoffes in vorbildlicher Weise meistert und reich ist an treffenden Charakterisierungen, feinsinnigen Bemerkungen und klaren Zusammenfassungen, ohne daß dabei die Tatbestände allzusehr vereinfacht würden (vgl. z. B. über die Natur des Kalifates pp. 204, 422-424; über den Islam in Indonesien pp. 262-265; über den Wahhâbismus pp. 467-469; über den Unterschied zwischen Sufismus und sunnitischem Islam pp. 504-505, usw.). Jeder, der sich irgendwie mit dem Islam zu beschäftigen hat, wird das Werk von P. Pareja mit reichem Gewinn studieren. - Ein zweifacher Wunsch an den Verfasser sei aber zum Schluß noch ausgesprochen; einmal, daß sein Buch durch Übersetzung aus dem Italienischen in eine andere Sprache, etwa ins Englische, einem noch größeren Leserkreis zugänglich gemacht werden möge; und dann, daß er, nach dieser vorbildlichen Darstellung des Islams in sich, uns auch eine gleichartige Darstellung der Auseinandersetzung zwischen Islam und Christentum (historisch und prinzipiell-theologisch betrachtet) schenken möge. P. Josef Henninger S.V.D.

Monchanin J., S.A.M., and Le Saux H., O.S.B.: **An Indian Benedictine Ashram,** 92 pp. Tiruchirapalli 1951.

Am Fest des hl. Benedikt 1950 wurde in einer Einsiedelei, «Shantivanam», in der Nähe von Kulittalai (Indien) zum ersten Mal das Heilige Meßopfer gefeiert. Der Bischof von Tiruchirapalli, Rt. Rev. Dr. Mendonça, hatte es zwei Priestern erlaubt, im Gewande der indischen Aszeten ein Leben der Einsamkeit, des Gebetes und des Schweigens zu führen, wie schon so manche Inder, aber nun im Licht der Lehre Christi und des Beispiels christlicher Mönche -, und in der Hoffnung, daß sich aus dieser Einsiedelei ein «Indian Benedictine Ashram» entwickeln könnte: Klöster mit indischen Mönchen und indischen Sitten, aber christlicher Lehre und christlichem Geist. Darum geht es in diesem aufschlußreichen Büchlein: wie gehen genuin Christliches und genuin Indisches zusammen, so daß beides in seiner Treue gewahrt wird? Und man darf sich mit Recht fragen: ist nicht das Mönchtum der eigentliche «Treffpunkt» zwischen Indien und der Kirche? Und könnte nicht Indien gerade das kontemplative Glied im Leib der Kirche werden? Es ist ja offenbar, daß gerade in Indien die Ansätze zu einem solchen Leben vorhanden sind, überreich, jede Seite dieses Büchleins zeigt es. Gegründet soll es werden auf Benedikts Regel (aber so, wie Benedikt sie verstanden, und die Umwandlungen benediktischen Lebens nur, soweit sie eigenem überkommenem Erbe einverleibt werden können). Es gehört dazu das Leben der Einsamkeit (wie in der alten Sannyasan-Tradition in Indien), der Armut (eine Selbstverständlichkeit für indische Aszeten; dazu gehören Gebäude, Einrichtung, Nahrung, Kleidung ... alles soll möglichst indisch und arm sein), des Gebetes und des Werkes (Handarbeit und lectio divina). Und gerade durch dieses indisch-christliche Mönchtum soll Indien christlich werden. «It is in India, by Indian, trough India and for India, that Indian monks are dedicated to God» (30). Jak. Brändle, S.M.B.

Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft
Les Cahiers de la Nouvelle Revue de science missionnaire

Heft XI Johannes Pietsch, O.M.I., **P. Robert Streit O.M.I.**
Ein Pionier der katholischen Missionswissenschaft.
56 Seiten. Kart. 4,50 sfr.

In schlichter, aber ansprechender Form entwirft P. Pietsch, Mitarbeiter und Freund P. Streits das Lebensbild des großen Missionsbibliographen, das sich zu einem wertvollen Beitrag zum Werden der katholischen Missionswissenschaft in Deutschland und darüber hinaus in andern Ländern ausweitet.

Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft
Schöneck / Beckenried (Schweiz)

AEQUATORIA

Revue trimestrielle consacrée à l'étude de la vie des autochtones de l'Afrique centrale et de questions indigènes: ethnographie, linguistique, droit et arts indigènes, questions sociales et scolaires etc.

Abonnement: Empire britannique: 15 Shilling - Amérique: 3 Dollars - Autres pays: 120 francs congolais.

Adresse: Aequatoria, Miss. Cath., **Coquilhatville** (Congo-Belge)

Portugal em Africa (Portugal en Afrique)

Le Portugal possédait quelques bulletins de propagande missionnaire, dirigés par les divers instituts religieux ayant des missions dans le Portugal d'Outre - Mer. Mais depuis la révolution anarchique de 1910 la revue de science coloniale et de missiologie - «Portugal em África» - était supprimée et n'avait pas encore été remplacée.

En 1944 les Pères du Saint Esprit ont repris leur ancienne Revue qui, en juger par les appréciations de missiologues portugais et étrangers, est une bonne revue de culture missiologique, surtout dans les domaines de l'Histoire des Missions et de l'Ethnologie des colonies et missions portugaises.

Les historiens des missions et les missiologues qui voudront être au courant du développement des missions portugaises et des nouvelles découvertes documentales et de la littérature missionnaire et coloniale portugaise, ne peuvent pas se passer de «Portugal em África».

Abonnement: Rua de Santo Amaro (Estrela), 49 - Lisboa - Portugal - 50 $ 00

„Missionswissenschaftliche Studien"

eine Festgabe zum 70. Geburtstag von

Prof. Dr. Johannes Dindinger O. M. I., Direktor der Päpstl. Missionsbibliothek.

Größere Publikationen aus dem Gebiet der Missionswissenschaft sind nach dem Kriege - nicht nur in Deutschland - noch selten. Umsomehr Gewicht hat das repräsentative Werk, das innerhalb der «Veröffentlichungen des Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen, Münster / W.» als Geburtstagsgabe für Professor Dr. Johannes Dindinger erschienen ist.

Wie das Schaffen des bekannten Leiters der Päpstlichen Missionsbibliothek, besonders in den von ihm betreuten 16 Bänden der Bibliotheca Missionum eine fast atemraubende Weltweite zeigt, spiegelt sich auch in dieser Festgabe, die von seinen namhaften Freunden und Schülern dargeboten wird, diese geistige und geographische Weiträumigkeit wieder. Neben Themen über Missions-theologie, - Recht und - Methodik behandeln drei Aufsätze die allgemeine Geschichte der Missionen, während ein Aufsatz dem Islam, ein weiterer den spannungsreichen Berührungspunkten zwischen Orient und Oxident gewidmet sind. Fünf Studien befassen sich mit der Missionsgeschichte des Fernen Ostens, je zwei mit der Südamerikas und Afrikas.

Herausgeber: Prof. Dr. Johannes Rommerskirchen O. M. I. und Dr. Nikolaus Kowalski O. M. I. 440 Seiten Preis: Leinen DM 28.—, broschiert DM 24.—

Verlag W. Metz, Borngasse, Aachen

Eingesandte Bücher — Livres reçus

Anasagasti, Pedro, O.F.M., i Apostatar? 'Jamas'. La Revolutión de los Boxers en la China del Siglo XX. 355 pp. El Siglo de las Misiones, Bilbao 1951.

Arndt, Paul, S.V.D., Religion auf Ostflores, Adonare und Solor. 248 S. (Studia Instituti, Anthropos, Vol. 1) Verlag der Missionsdruckerei St. Gabriel, Wien-Mödling 1951.

Basile, Fr. (des Frères du Sacré-Cœur), Aux Rythmes des Tambours. La Musique chez les Noirs d'Afrique. 172 pp. Les Frères du Sacré-Cœur, 2238, rue Fullum, Montréal 1949.

Bernard-Maitre, Henri, Sagesse Chinoise et Philosophie Chrétienne. 277 pp. Cathasia, Série culturelle des Hautes Etudes de Tientsin. Les Belles Lettres, 95, Boulevard Raspail, Paris, VI.

Buber, Martin, Bilder von Gut u .Böse. 114 S. Verlag Jk. Hegner, Köln/Olten 1952.

Canedo, Fr. Lino G., O.F.M., Un cronista peruano del siglo XVII: Fray Diego de Cordabo Salinas. Estr. «Revista de Indias» (1950), 477-505.

Chen, Stanislaus, Historia tentamimum Missionariorum Societatis Jesu pro Liturgia Sinica in saeculo XVII. Dissertatio ad lauream consequendam in facultate theologica apud Pont. Universitatem Urbanianam de Propaganda Fide. 190 pp. Romae 1951.

Daniélou, Jean, Das Geheimnis vom Kommen des Herrn. 208 S. Verlag Josef Knecht, Carolusdruckerei, Frankfurt am Main 1951.

Diacre, Alfred (des Pères Blancs), Les baptêmes en danger de mort. Traité théorique et pratique. 216 pp. Chez l'Auteur: Pères Blancs, Héverlé-Louvain, 1951.

Fassbinder, Heinr., und Pick, Martin, Methodisches Handbuch zur Kath. Schulbibel. Zweiter Band: Neues Testament. 784 S. 4 Karten. Patmos Verlag, Düsseldorf 1951.

Geigy, R., und Höltker, G., Mädchen-Initiationen im Ulanga-Distrikt von Tanganyika. S.A. «Acta Tropica» VIII (Basel 1951), 289-344.

Hevenesi, Gabr., S.J., Gaviña, Ramon, S.J., Flores di India o documentos entresacados de las preciosas cartas del Santo Apostel de las Indias Francisco Javier S.J. y distribuidos por todos los dias del año. 365 + 22 pp. El Siglo de las Misiones, Bilbao 1951.

Hodgson, Leonard, The Ecumenical Movement. Three Lectures. 50 pp. The University Press, The University of the South Sewanee, Tennessee 1951.

Huber, P. Hugo, S.V.D., Das Fortleben nach dem Tode im Glauben westsudanischer Völker. (St. Gabrieler-Studien, X) 157 S. St. Gabriel-Verlag, Mödling bei Wien, 1951.

Kalelkar, Kaka, To a Gandhian Capitalist. Correspondence between Mahatma Ghandi and Jamanalal Bajaj and Membres of his Family. XXI / 204 pp. Hind Kitabs Ltd. Bombay 1951.

Karrer, Otto, Bleibet in meiner Liebe. Gebete der Neuzeit. 352 S. mit 21 Tiefdruckbildern. Verlag Ars Sacra Josef Müller, München 13, Friedrichstr. 9.

Lane, Raymond, A., The Early Days of Maryknoll. 312 pp. David Mc Kay Company, New York 1951.

Laures, Johannes, S.J., Die Anfänge der Mission von Miyako (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, 16) 174 S. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster/Westf. 1952.

Le rôle de la femme dans les Missions. Rapportes et compte rendu de la XXe semaine de Missiologie de Louvain. 1950. 274 pp. L'Edition Universelle, 53, rue royale, Bruxelles 1951.

Lippert, Peter S.J., Abenteuer des Lebens. 192 S. Verlag Ars sacra Jos. Müller, Friedrichstraße 9, München.

Lippert, Peter, Vom Gesetz und von der Liebe. 352 S. Ebd.

Newman, Kardinal, Philipp Neri. Übersetzt von Otto Karrer. 128 S. mit 4 Bildern. Ebd.

Nida, Eugene, A., How the Word is made Flesh. Communicating the Gospel to Aboriginal Peoples. (Princeton Pamphlets, 7) 34 pp. Princeton Theological Seminary, New Jersey 1952.

Masaldan, P. M., Studies in Political Philosophy. 99 pp. Hind Kitabs Limited, Bombay 1951.

Möhlmann, Joannis L., S.V.D., De munere et formatione Missionarii ut catechetae. Studium Historico-juridicum juris universalis inde ab erectione Sacrae Congregationis de Propaganda Fide usque in hodiernum tempus. 122 pp. Romae, Pontificia Universitas Gregoriana 1950.

Mulders, Alph., Bibliographisch Overzicht van de Missiewetenschappelijke Literatuur 1951. SA. «Het Missiewerk» XXX (Nijmegen 1951), 241-261.

Myklebust, Olav Guttorm, An International Institute of Scientific Missionary Research. 35 pp. Egede-Instituttet, Oslo 1951.

O'Reilly, Patrick, Petit Essai Bibliographique des ouvrages exécutés à Nouméa et à St-Louis et sortis des Presses de L'Imprimerie Catholique de la Mission de Nouvelle-Calédonie. 1885—1939. VIII, 48 pp. Paris, chez l'auteur (104, rue de Vaugirard) ou Imprimeries réunies, Nouméa, Nouvelle-Calédonie, 1951.

Schafer, Bruno, Sie hörten seine Stimme. Zeugnisse von Gottsuchern unserer Zeit. Dritter Band. 224 S. Verlag Räber, Luzern 1952.

Schnabel, Franz, Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert. IV. Band: Die religiösen Kräfte. 2. Auflage. XII und 618 S. Verlag Herder, Freiburg 1951.

Sharma, Sri Ram, Mughal Government and Administration. XVII/290 pp. Hind Kitabs Limited, Bombay 1951.

Silva Rego, António da, Documentação para a História das Missioes do Padroado do Oriente. India. 6 Vol. (1555—1558) 502 pp. Agencia Geral do Ultramar, Divisão de Publicacões e Biblioteca, Lisboa 1951.

Storme, P. Dr. M.-B., Missionaris van Scheut, Evangelisatiepogingen in de binnenlanden van Afrika gedurende de XIX eeuw. (Institut Royal Colonial Belge. Section des sciences morales et politiques. Mém., T. XXIII) 712 pp. Bruxelles 1951.

Therese von Lisieux, Geschichte einer Seele, und weiterer Selbstzeugnisse. Gesammelt und übersetzt von Otto Karrer. XXIII/240 S. Verlag Ars Sacra, Josef Müller, München.

Toscano, Giuseppe M., Ph. D., Missionario Saveriano in Cina, La Prima Missione Cattolica nel Tibet. 320 pp. Instituto Missioni Estere, Parma 1951.

Venne, Dr. Peter, China und die Chinesen in der neueren englischen und amerikanischen Literatur. 85 S. Juris-Verlag, Zürich 1951.

Verheijen, J. A. J., S.V.D., Let Hoogste Wezen bij de Manggaraiers 242 pp. (Studia Institut Anthropos, 4). Verlag der Missionsdruckerei St. Gabriel, Wien-Mödling, 1951.

Kirishitan = Kunst (II)

von P. Hubert Cieslik S.J., Tokyo.

2. Malerei.

Bedeutender vielleicht noch als in der Baukunst war die Tätigkeit der Jesuiten in der Malerei. Hatten die Missionare beim Kirchenbau die Ausführung und Gestaltung meist den Christen überlassen, so ergriffen sie auf dem Gebiete der Malerei selbst die Initiative. Wenn man also in der japanischen Kunstgeschichte mit Recht die Entwicklung der westlichen Stilrichtung (Yôga) in drei große Abschnitte einteilt, so deutet eben jener erste Abschnitt auf den Einfluß der christlichen Missionare hin [16] und umfaßt etwa die Zeit von 1543 bis 1630 [17], während die zweite Periode durch den holländischen Einfluß gekennzeichnet ist, da die Holländer nach der Abschließung Japans 1638 neben den Chinesen die einzigen Ausländer waren, denen ein beschränkter Handel erlaubt war. Die dritte Periode umfaßt die moderne Zeit und beginnt etwa mit der Meiji-Periode (Beginn 1868) und der Übernahme westlicher Zivilisation.

Der westliche Einfluß erstreckt sich besonders auf die Einführung der Ölmalerei und des Kupferstichs, sowie auf mannigfache Anregungen und Neuerungen in der Perspektive- und Schattentechnik. Da die Jesuitenmissionare die ersten waren, die bewußt auf eine Heranbildung japanischer Künstler hinarbeiteten, dürften die oben erwähnten Einflüsse größtenteils auf ihre Wirksamkeit zurückgehen [18].

Schon seit Beginn der Missionsarbeit hatten die Jesuiten zahlreiche europäische religiöse Bilder mit nach Japan gebracht. Größere Bilder, meist Ölbilder oder Ölkopien, sollten sowohl als Altarbilder und Kirchenschmuck, sowie als Geschenke an Fürsten und einflußreiche Personen dienen, während kleinere Drucke und Stiche entweder als katechetisches Anschauungsmaterial oder als Andachtsbilder usw. für die Gläubigen bestimmt waren. Die neuartigen Ölbilder mit ihrer dem japanischen Empfinden ebenfalls neuen Plastik riefen denn auch in Japan große Bewunderung hervor, wie schon der Hl. Franz Xaver in seinen Briefen berichtet [19]. Christliche Fürsten und wohlhabende Gläubige gingen bald

---

16 Meist wird dieser Einfluß portugiesisch genannt, da die Jesuiten-Missionare damals unter der Miissonsprotektion Portugals standen und selbst auch großenteils Portugiesen waren. Doch kam der Einfluß in der Malerei, wie noch gezeigt wird, mehr von italienischer Seite.

17 1543 ist das Jahr der ersten Landung der Portugiesen in Japan. Wird meist als Beginn des europäischen Einflusses angegeben. Der Einfluß auf die Kunst ist sicher später anzusetzen.

18 Für die folgenden Ausführungen vgl. u.a.: Schurhammer S.J.., Die Jesuiten-Missionare des 16. und 17. Jahrhunderts und ihr Einfluß auf die japanische Malerei (Jubiläumsband der Deutsch.Ges.f. Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Tôkyô 1933, Teil I, S. 116 ff); Nagayama Tokihide, Kirishitan-shiryô-shû (Nagasaki 1927); Shinmura Izuru, Kirishitan-ibutsu no kenkyû (Kyôto 1926); ders., Nanbankôki (Tôkyô 1952). S. Nishimura, Nihon-shoki-yôga no Kenkyû (Tôkyô 1946),

19 Vgl. E. Gräfin Vitzthum, Die Briefe des Francisco de Xavier (Leipzig 1939), S. 151 f.

dazu über, für ihre Hauskapellen oder -altäre sich von japanischen Künstlern Kopien solcher Ölgemälde anfertigen zu lassen, wie z. B. Takayama Hida-no-kami für eine Kapelle der Festung Sawa [20].

Mit dem Aufblühen der japanischen Mission konnten die gelegentlich aus Europa eingeführten Bilder jedoch längst nicht den zahlreichen Anforderungen aus allen Teilen des Landes genügen. Diese mehr praktischen Erwägungen mögen wohl der nähere Anlaß gewesen sein zu dem Plan, hier im Lande selbst eine Kunstwerkstätte zu schaffen [21]. Zu diesem Zweck wurde der junge Scholastiker Giovanni Nicolao, 1560 zu Neapel geboren, nach Japan entsandt. Nachdem er dort seine Studien abgeschlossen hatte und Priester geworden war, widmete er sich ganz der Malerei und der ihm von den Obern angewiesenen Arbeit in den Kunstwerkstätten. Die Kunstschule, die er leitete, wurde dem Kolleg von Kyûshû angeschlossen, das 1580 in Arima gegründet worden war. 1587 dann wegen des Christenverbotes unter Toyotomi Hideyoshi aufgehoben wurde und nacheinander an verschiedenen Orten seine Zuflucht fand. 1592 wurde die Kunstabteilung zeitweilig vom Kolleg getrennt und in Shiki auf Amakusa untergebracht. 1601 war sie in Arima, seit 1602 wieder mit dem Kolleg verbunden zu Nagasaki, bis sie infolge des Ausbruches der allgemeinen Christenverfolgung 1614 nach Macao verlegt wurde.

Prof. Shinmura schreibt, daß das Studium der bildenden Künste auf dem Studienprogramm der von Valignano gegründeten Jesuitenschulen gestanden habe, aber wahrscheinlich nur im Kolleg zu Arima wirklich gepflegt wurde [22]. Das ist insofern nicht ganz richtig, als das Studienprogramm aller damaligen Jesuitenschulen wohl das Studium der bildenden Künste vorschrieb, mehr in allgemeinerer Art, während dieses Kolleg eigens für diesen Zweck ausgebaut wurde und daher ganz bewußt als eine Art «Kunstwerkstätte» betrachtet wurde, für deren Ausbau von den Jesuiten keine Kosten gescheut wurden [23]. In dieser Schule wurde nicht nur die Malerei gepflegt, sondern auch andere Zweige der bildenden Kunst. Der Visitator Valignano hatte bei seiner zweiten Visitationsreise eine Druckerei mit beweglichen Lettern mitgebracht, die erste dieser Art in Japan. Diese Druckerei war ebenfalls zeitweilig an dieses Kolleg als Druckerschule angeschlossen. Epochemachend für Japan war nicht nur diese erste Druckerei mit beweglichen Lettern, sondern auch die Weiterentwicklung der Druckerkunst, die gerade hier stattgefunden hat. Hatte man zuerst geglaubt, die Druckertätigkeit würde sich nur auf Bücher mit europäischem Schriftsatz beschränken und eine Verwendung japanischer Lettern nicht möglich sein, so kam man doch allmählich zu anderer Ansicht. Noch heute werden die ersten Werke, die dort in kunstvoll geschnittenen japanischen Lettern auf-

---

20 Frois, op. c. S. 254-255.

21 Genaueres über diese Kunstwerkstätten vgl. Schurhammer, op. c.

22 Nanban-Kôki, S. 424.

23 «Auf diese Malerschule und Druckerei verwendet man jährlich viel Geld, da es niemand anders in Japan gibt, der hierin etwas tut». Certidao Mesquitta's, Nagasaki, 6.1.1603. Zitiert bei Schurhammer, a.a.O.

gelegt wurden, allgemein bewundert. Im Anschluß an die Druckerei wurde dann in dieser Schule auch die Kunst des Kupferstechens ausgeübt, ebenfalls eine Neuerung in der japanischen Kunstentwicklung. Ferner wurden hier Orgeln und Musikinstrumente, ja selbst Uhren verfertigt, die nicht allein den Bedürfnissen der japanischen Mission dienten, sondern ihren Weg bis hinüber nach China fanden. So genoß die Schule bald einen weiten Ruf, und die Aufträge wurden recht zahlreich, sodaß Meister wie Schüler das ganze Jahr hindurch vollauf beschäftigt waren.

Mehrfach haben die Jahresberichte der Jesuiten das gute Talent der japanischen Kunstschüler, die nach der Ausbildung, wenn sie nicht dem Orden als Laienbrüder beitraten, als eine Art Laienhelfer, Dôjuku, für die Missionen arbeiteten, hervor und berichten von dem großen Nutzen ihres Kunstschaffens für das Missionswerk. So schreibt z. B. Bischof Cerqueira S. J. in einem Bericht des Jahres 1603:

«Andere Dôjuku lernen Malen und die Kunst des Holzschneidens, um Bilder oder Druckstöcke für das Drucken sowohl in europäischen wie in japanischen Zeichen zu verfertigen, was eine große Hilfe für die Kirche ist. Ich fand die Kirchen sehr gut versorgt mit Gemälden in Öl oder Tempera, welche die Dôjuku außerordentlich geschickt herstellen. Einige unter ihnen sind hervorragende Künstler. Die Patres verteilen eine große Anzahl von Bildern in Wasserfarben oder Schnitten. Das ist eine große Hilfe, um die Andacht der Christen zu fördern.»

Die Schülerzahl schwankte in den einzelnen Jahren. 1592 werden 23 angegeben, 1601 sind es nur 14, 1603 werden für das Kolleg in Nagasaki 60 Schüler angegeben, was aber wohl die Gesamtzahl sein dürfte, von der die Schüler der Kunstwerkstätten nur einen Teil ausmachten.

Die Schüler lebten gemeinsam in einem Konvikt unter Leitung von zwei Jesuiten, deren einer P. Nicolao war. Wahrscheinlich nahmen sie, wenigstens in gewissem Ausmaße, auch an dem Unterricht des Kollegs teil, wo sie die Fächer der allgemeinen Bildung, wohl auch etwas Latein und Portugiesisch lernten. Die Berichte der Jesuitenmissionare heben oft das gute Talent und den Eifer der jungen Künstler hervor, von denen eine ganze Reihe sich später dem Orden ihrer Lehrer anschlossen.

Von den verhältnismäßig zahlreichen Schülern - durchschnittlich waren es ja meist 20 - die hier in Malerei und Kunsthandwerk ausgebildet wurden, sind uns nur noch wenige Namen überliefert. Von ihren Werken ist noch weniger bekannt. Da die einzigen Quellen über diese Maler die Berichte und Kataloge der Jesuitenmissionare sind, so sind uns fast nur die Namen derer überliefert, welche diesem Orden angehörten. Bis heute sind folgende bekannt:

1. Br. Jakob Niwa S.J.. Er war wohl der fähigste unter den Jesuitenmalern. Sohn eines chinesischen Vaters und einer japanischen Mutter, wurde er 1579 in Japan geboren. Schon als Schüler im Jesuitenkolleg erregte er die Aufmerksamkeit des Visitators P. Valignano, der ihn dann 1601 nach Macao zog, wo er 1606 in den Jesuitenorden eintrat. Sein ganzes weiteres Leben stand dann im Dienst der chinesischen Mission, für die er in Macao, Peking, Nanchang usw. zahlreiche Gemälde schuf.

Seine Bilder sollen ungeheures Aufsehen erregt haben, sodaß man sich gezwungen sah, ihn im Geheimen arbeiten zu lassen. Denn es bestand die Gefahr, daß der Hof und die Adeligen mit zahlreichen Aufträgen an ihn herangetreten wären, die man nicht alle hätte ausführen können. 1623 ist er wieder in Macao, 1635 wird er ebenfalls dort zum letzten Mal in den Katalogen erwähnt.

2. Br. Leonardo Kimura S.J. Um 1574 in Nagasaki von christlichen Eltern geboren, kam er schon mit jungen Jahren unter die Leitung der Jesuitenpatres. 13jährig wurde er unter die Zahl der Dôjuku, eine Art Laienhelfer, aufgenommen, 1602 trat er in den Jesuitenorden ein. Ursprünglich zum Priestertum bestimmt, bat er selbst, Laienbruder werden zu dürfen. Der «mäßige Erfolg» seiner Studien mag vielleicht zu dieser demütigen Bitte beigetragen haben. So finden wir ihn später als Maler und Kupferstecher. Am 18. November 1619 erlitt er zu Nagasaki im Feuertod das Martyrium und wurde 1867 von Papst Pius IX. mit andern 204 Martyrern seliggesprochen.

3. Br. Mancio Taichiku S.J. Ebenfalls 1574 zu Udo (Provinz Higo) geboren. 1607 trat er in die Gesellschaft Jesu ein. Er war von schwacher Gesundheit, doch wird sein gutes Malertalent hervorgehoben. Von ihm wird berichtet, daß er den größten Teil der Kirchen seiner Heimatprovinz ausgemalt habe. In der Verfolgung von 1614 wurde er nach Macao verbannt, wo er schon am 20. Januar 1615 starb.

4. Br. Luis Shiozuka S.J. Er wurde 1577 zu Nagasaki geboren. Mit 11 Jahren wurde er 1588 im Jesuitenkolleg zu Arima aufgenommen, 1613/14 wird er als Maler, Organist und Musikpräfekt in Nagasaki erwähnt.

5. Br. Thaddäus S.J.[24]. Er wurde 1568 in Usuki (Provinz Bungo) geboren, 1590[25] trat er in die Gesellschaft Jesu ein. 1603 wird er in Nagasaki, 1613 in Miyako, 1614 wieder in Nagasaki, danach in Macao erwähnt (so 1620).

6. Br. Pedro João S.J. 1566 in Kuchinotsu (Provinz Arima) geboren. 1585 trat er in die Gesellschaft Jesu ein, 1603 ist er in Nagasaki als Maler und Kapellmeister, 1614 ebenfalls dort, später, nach 1620, wird er in Macao erwähnt[26].

7. Br. Mancio Ôtao S.J. 1568 oder 69 geboren, trat er 1581 in das Kolleg zu Arima ein, 1588 wird er dort als Hörer der Musik und Grammatik erwähnt. Etwas später trat er in den Jesuitenorden ein und wird im Katalog von 1592 als Schüler des P. Nicolao in Shiki aufgeführt.

---

[24] Bauern und Leute aus niederen Volksschichten hatten früher in Japan keine Familiennamen. Daher sind bei solchen in den Jesuiten-Katalogen entweder keine japanischen Namen angegeben, oder aber der Ort oder die Provinz ihrer Herkunft.

[25] Dieses Datum bei Schurhammer. Jedoch ist im Katalog von 1592 kein Bruder dieses Namens angeführt. Vielleicht, daß er in diesem Jahr unter die Zahl der Dôjuku aufgenommen wurde.

[26] Im Katalog von 1592 ist kein Bruder dieses Namens erwähnt, falls er nicht identisch ist mit dem japanischen Bruder Pedro, der im Kolleg von Amakusa als Drucker für japanische Texte erwähnt ist. Oder ist er identisch mit Br. Mancio João? Vgl. Nr. 8.

8. Br. Mancio João S.J., ebenfalls ein Japaner. 1592 ist er Schüler der Malerschule von Shiki.

9. Yamada Emosaku dürfte ebenfalls ein Jesuitenschüler gewesen sein. Er ist der bekannteste von allen diesen Malern [27]. Er stammte aus Nagasaki, das Geburtsjahr ist unbekannt [28]. Lange Zeit stand er im Dienste der Arima-Familie, folgte dieser aber nicht, als Arima Naozumi 1614 nach Nobeoka (Provinz Hyûga) versetzt wurde. Zur Zeit des Shimabara-Aufstandes 1637/38 wurde er von den Aufständischen gezwungen - wenigstens stellte er es später so dar -, mit in die Festung Hara zu gehen, wo er auch Truppenführer wurde. Er soll die noch erhaltene Kriegsfahne der Aufständischen gemalt haben. Schon während der Belagerung schrieb er verschiedentlich verräterische Briefe an die Belagerer über den Zustand der Festung. Darauf wurde er in der Festung gefangengesetzt, bis er bei der Eroberung derselben durch die Regierungstruppen befreit wurde. Vor Matsudaira Nobutsuna, dem Oberbefehlshaber der Regierungstruppen, fiel er darauf vom Christentum ab, behauptete sogar, nie Christ gewesen zu sein. Er wurde als einziger der Aufständischen begnadigt und folgte dem Matsudaira Nobutsuna nach Edo (heute Tôkyô), in dessen Dienst er dann so lange Zeit als Maler tätig war. Nach dem großen Brand von Edo 1657 soll er ein Bild von der Bestrafung der Brandstifter gemalt haben, so realistisch, daß alle Leute entsetzt waren. Sein Ende ist unklar. Nach einem Bericht [29] soll er in seinem Alter wegen des Verdachtes christlicher Propaganda in den Kerker geworfen worden und dort gestorben sein. Nach einer andern glaubwürdigen Überlieferung soll er später seines hohen Alters wegen wieder freigeworden und nach Nagasaki zurückgekehrt sein, wo er im Alter von über 80 Jahren gestorben sein soll. Er ist einer der wenigen in Japan bekannten Maler europäischen Einflusses in dieser frühen Zeit, ja wird zuweilen sogar als Begründer der westlichen Malerei hingestellt. Daher gilt er auch (was nicht den Tatsachen entspricht) als der erste Japaner, der die Ölmalerei ausübte. Neben der oben erwähnten Kriegsfahne sind noch zwei Teile eines Wandschirmes erhalten, die europäische Könige darstellen, und, weil angeblich beim Aufstand von Shimabara erbeutet, vielfach ihm zugeschrieben werden [30]. Es sind auch mehrere Ögemälde des Daruma erhalten, von denen eins ausdrücklich ihm zugeschrieben wird. Da berichtet wird, daß er

---

27 In fast allen japanischen Quellen über den Shimabara-Aufstand spielt er eine große Rolle. Das Protokoll seiner Aussagen nach dem Fall der Festung ist noch erhalten, das sog. «Amakusa-dozoku-jôchû-banashi».

28 Im Katalog der Schüler des Kollegs von Arima 1588 wird ein Justus Yamada aus Nagasaki aufgeführt. Er war dort 1585 eingetreten, zur Zeit in der zweiten Klasse der Grammatik, studierte Musik mit mäßigem Erfolg, japanische Literatur mit mittelmäßiger Note. Da er bereits 18 Jahre zählte, dürfte er 1570 geboren sein. Es ist nicht ausgeschlossen, daß er mit Yamada Emosaku identisch ist, doch wäre er dann zur Zeit des Shimabara-Aufstandes bereits im hohen Alter von 68 Jahren, 1657, wo er zum letzten Mal als Maler erwähnt wird, müßte er 87 Jahre gezählt haben.

29 Das Nobutsuna-ki, gedruckt: Kaitei-shiseki-shûran, Bd. 26.

30 ehemals im Besitz der Matsudaira-Familie, jetzt in der Ikenaga-Sammlung. Abb. vgl. Hôsai-banka Daihôkan, Tafel 107.

in Edo vor allem «Buddha-Bilder» gemalt habe, ist es nicht unwahrscheinlich, daß dieses oder auch andere solcher Daruma-Bilder von ihm stammen.

10. Nobukata. Sein Familienname sowie Einzelheiten über sein Leben sind nicht bekannt. Einige vermuten, daß er der bekannten Maler-Familie der Kanô angehöre, oder wenigstens von dieser Schule beeinflußt sei. Sein Wirken fällt in die ersten Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts, und sein großes Geschick sowohl in Öl wie in Tempera läßt vermuten, daß er einer der fähigen jungen Leute der Malerschule von Kyûshû gewesen ist. Sowohl in Technik wie in Komposition weist er entschieden italienische Einflüsse auf, sodaß er sicher der von Nicolao begründeten Richtung zuzurechnen ist. Da aber schon aus dem 2. Jahrzehnt des 17. Jahrh. buddh. Bilder von ihm erhalten sind, ist es sehr wahrscheinlich, daß er schon früh seinen Glauben verleugnet hat. Die bekanntesten Werke, die seinen Namen tragen, sind zwei Gemälde im Besitz von Baron Kanda, von denen das eine zwei Ausländer, das andere einen Pater (offenbar Franziskaner) mit zwei Knaben darstellt, in der Ikenaga-Sammlung ein Gemälde, das Guitarre spielende europäische Frauen darstellt, ferner ein Bild eines lesenden Greises, ein Porträt des buddhistischen Mönches Nikkyô-shonin und ein Daruma-Bild.

Aus späterer Zeit werden zuweilen noch Kita Genki, Ikushima Saburôzaemon und dessen beide Schüler, sein Bruder Tôshichi, sowie ein gewisser Nozawa Kyûu dieser Schule zugeschrieben. Doch gehören sie alle erst einer späteren Zeit an als die oben erwähnten Jesuiten-Maler. Wenn es möglich sein könnte, daß sie indirekt durch die Jesuiten-Schule beeinflußt worden sind, dürfte man sie doch vielleicht besser der von den Holländern beeinflußten späteren Schule zuschreiben. Da uns von ihren Werken bis auf einige Gemälde Kita's [31] nichts erhalten ist, dürfte eine klare Klassifikation nicht mehr möglich sein.

Neben dieser eigentlichen christlichen Kunstschule verdient noch ein zweites Kunstzentrum jener Zeit hier erwähnt zu werden, das zwar nicht direkt christlich genannt werden kann, aber doch mannigfache Beziehungen zum Christentum aufweist: Die Künstler der Kanô-Schule aus der Azuchi-Momoyama-Periode (d.h. die Zeit von Oda Nobunaga und Toyotomi Hideyoshi (ca. 1575—1600). Oda Nobunaga und Toyotomi Hideyoshi waren nicht nur hervorragende Krieger und Politiker ihrer Zeit, sondern auch große Mäzenaten. In ihren Residenzen zu Azuchi, resp. Ôsaka schufen sie kulturelle und künstlerische Mittelpunkte, die ihrer Zeit ein ganz eigenes Gepräge aufdrückten. Vor allem war es Nobunaga, der sich auch bewußt um die Aufnahme europäischer Kulturgüter bemühte. Soll er doch sogar für seinen Schloßbau in Azuchi Elemente europäischer Schloß- und Festungsbaukunst verwendet haben. Um Nobunaga und Hideyoshi waren eine Reihe hervorragender Ritter, die ebenfalls großes Interesse für europäische Kultur und Kunst zeigten. Vor allem waren es die Christen Takayama Nagafusa und Gamô Ujisato. Die Künstler, die damals in Azuchi und Ôsaka tätig waren, gehörten

[31] Bei den erhaltenen Werken handelt es sich jedoch nur um Portraits von Bonzen. Ein solches vgl. Hôsai-banka Daihôkan, Tafel 38.

größtenteils der Kanô-Schule an. Denn Nobunaga hatte die Innenausstattung seiner Residenz von Azuchi dem Kanô Eitoku und dessen Schülern anvertraut. Dort, wie auch in dem nahen Kyôto und Ôsaka kamen die japanischen Künstler häufiger in Berührung mit den Patres und hervorragenden Christen. Vor allem waren es die Patres Valignano und Organtino, die als geborene Italiener ein großes Kunstverständnis zeigten und auch bemüht waren, das Kunstschaffen in den Dienst ihrer Missionsarbeit zu stellen.

Wenn wir lesen, daß Takayama und andere christliche Ritter für ihre Schlösser und Kapellen sich von japanischen Malern Kopien europäischer Christus- und Madonnen-Bilder herstellen ließen, so haben sie diese Aufträge vielleicht den damals in Azuchi und Mitteljapan tätigen Kanô-Künstlern übergeben. Es ist sogar nicht ausgeschlossen, daß der eine oder andere dieser Maler selbst den Weg zum Christentum gefunden haben mag. Denn auffälligerweise gehören alle sog. Nanban-byôbu, die in Beziehung zum Christentum standen, ferner der Fächer mit der Darstellung des «Nanbanji», der Kanô-Schule an. Bei näherem Studium gewisser Einzelheiten in der Darstellung (z. B. der Feier der Hl. Messe, liturgischen Kleidung der Priester und Ministranten, Verhalten der Gläubigen usw.) erscheint es jedenfalls sehr wahrscheinlich, daß der betreffende Künstler enge Beziehungen zum Christentum gehabt haben muß.

Sind die eben erwähnten Werke dieses Künstlerkreises noch durchaus japanisch in Stilform und verwendetem Material, so haben sich noch eine Reihe anderer Werke erhalten, die entweder ganz nach europäischen Vorlagen gemalt sind oder doch, sei es in Stil oder Material, westliche Einflüsse deutlich erkennen lassen. Hierher gehören eine Reihe von Wandschirmen mit Darstellungen europäischer Landschaften - einer gibt sogar ein Panorama der Stadt Rom -, Weltkarten oder Menschengruppen aus verschiedenen Völkern der Erde, ferner vor allem auch die noch erhaltenen Wandschirme, die sich Gamô Ujisato für sein Schloß in Hino malen ließ und später nach seiner neuen Residenz Aizu mitgenommen hat. Auch diese Bilder, obwohl offenbar Kopien europäischer Vorlagen, die auf den ersten Blick ganz den Eindruck von Ölgemälden machen, verraten bei näherer Untersuchung manche Elemente der Kanô-Schule.

Wie oben bereits gesagt, scheint es im Kolleg von Azuchi keinen besonderen Kurs für praktisches Kunstschaffen gegeben zu haben - waren doch die Zöglinge dieses Kollegs größtenteils Söhne von Adeligen und Rittern. Doch wird man mit Recht dieses Kolleg in den wenigen Jahren seines Bestehens auch als den Mittelpunkt eines für das Christentum und christliche Kunst interessierten Künstlerkreises ansehen können.

Im allgemeinen kann man feststellen, daß die Werke der Kyûshû-Schule meist mehr religiösen Charakter tragen, da ja jene Schule eigens als religiöse Kunstwerkstatt gegründet war. Sie stand unter Leitung eines ausländischen Direktors, verwendete europäische Vorlagen und vielfach auch europäisches Material. Die Mitglieder dieser Schule stammten nicht aus alten Künstlerfamilien oder Schulen alt-japanischer

Tradition, sondern waren meist talentierte Jünglinge aus dem Mittel- oder Bauernstande. In der Technik zeigen sich oft noch naiv-kindliche Formen.

Dagegen stand der mitteljapanische Kunstkreis nur in loser Verbindung mit dem Christentum. Vor allem waren es Künstler, die der Tradition der Kanô-Schule angehörten und auch in den Werken, die mit dem Christentum in Beziehung stehen, ganz nach japanischem Stilempfinden schufen; ja selbst die nach europäischen Vorlagen geschaffenen Werke tragen viel mehr japanisches Empfinden und japanischen Ausdruck als die Bilder der Kyûshû-Schule. Das verwendete Material ist meist japanisch, nur vereinzelt finden sich Spuren von Ölfarben, vor allem lieben sie große Flächen von Gold, ohne daß jedoch das Bild dadurch aufdringlich oder unruhig wirken würde. An Technik und Pinselführung sind sie den Mitgliedern der Kyûshû-Schule weit überlegen und zeigen selbst bis in die kleinsten Details eine meisterhafte Beherrschung des Pinsels.

So haben die Jesuitenmissionare des 16. und 17. Jahrhunderts der japanischen Malerei manche wertvolle Anregung geben können. Neben neuen Aufgaben und Motiven gaben sie vor allem Anregungen in der Perspektivebehandlung und Schattentechnik, haben ferner zwei ganz neue Kunstzweige erstmalig in Japan eingeführt, nämlich die Ölmalerei und den Kupferstich. Ihre Wirksamkeit und ihr Einfluß, die leider nicht von bleibender Dauer waren, gelten daher mit Recht als die erste Periode westlicher Malerei in Japan.

Die Werke dieser Schulen, welche religiöse Gegenstände zum Inhalt hatten, also den eigentlichen Beginn eines christlichen Kunstschaffens darstellten, sind leider in den Stürmen der späteren Verfolgung fast restlos zugrunde gegangen. Jeder Besitz eines christlichen Gegenstandes war strafbar, ja selbst exotische oder merkwürdige Bilder und Statuen wurden nur zu häufig als verdächtig betrachtet. Erst in neuester Zeit wurden mehrere religiöse Bilder, wohl durchweg der Kyûshû-Schule angehörig, wieder aufgefunden.

Von Ölgemälden sind noch folgende bekannt:

1. Zwei Holztüren im Tempel Honrenji zu Nagasaki. Der Überlieferung nach sollen sie aus der ehemaligen Kirche St. Juan zu Nagasaki stammen, doch gibt es für diese Überlieferung keine sicheren Anhaltspunkte. Sicher sind es zwei auf Holz gemalte Ölbilder, die erst später zu Türen umgearbeitet wurden. Da das Gerücht umging, daß von diesen beiden Türen Spuk ausgehe, ließen die jungen Tempelschüler häufig ihren Unmut an diesen Bildern aus, sodaß sie ziemlich schlecht erhalten sind. Das eine Bild ist bei Nagayama abgedruckt [32] und stellt eine Person mit Feldgeräten und einem Kürbis dar .

2. Ein Ölgemälde des Hl. Petrus im Besitz des Tempels Kakuôji. Dort ist es als ein Bild Buddha's überliefert, stellt aber zweifellos den Hl. Petrus dar, in der rechten Hand ein aufgeschlagenes Buch haltend, aus dem er liest, wähdie linke einen Schlüssel hält.

3. Drei große Ölgemälde im Profeßhaus Al Gesù zu Rom. Das erste stellt das Martyrium des sel. Malers Br. Leonhard Kimura (vgl. oben) dar, das zweite

---

[32] Kirishitan-shiryô, Tafel 21.

das sog. Große Martyrium von Nagasaki (1622), das dritte eine Anzahl von Jesuiten-Martyrern. Alle drei stammen aber erst aus der Zeit nach 1614, also nachdem die Schule bereits nach Macao verlegt worden war, wo die Bilder auch entstanden sein dürften.

4. Im Kaiserlichen Museum zu Tôkyô finden sich noch eine Reihe kleinerer auf Metall gemalter Ölbilder, meist Muttergottesbilder, die im 17. Jahrhundert von Christen konfisziert und lange Zeit in den Speichern der Christenüberwachungs-Ämter zu Nagasaki und Edo verborgen waren. Doch kann man nicht mit Sicherheit feststellen, ob sie in Japan gemalt (kopiert) oder aus dem Ausland importiert worden sind.

Ferner sind noch eine Reihe anderer Bilder, meist in Form japanischer Hängebilder (Kakemono) erhalten. Diese sind durchweg auf japanischem Papier mit japanischen Farben gemalt, doch offensichtlich nach europäischen Vorlagen. Sie dürften ebenfalls zumeist in der oben erwähnten Malerschule entstanden, bzw. den dort ausgebildeten Malern zuzuschreiben sein. Folgende Werke sind bis heute bekannt:

1. Zwei Rosenkranzbilder, die in der Gegend von Kyôto entdeckt wurden. Das eine gruppiert die 15 kleineren Darstellungen der einzelnen Rosenkranzgeheimnisse um ein größeres Mittelbild, das wieder in zwei Hälften geteilt ist. Die obere Hälfte stellt die Madonna mit dem Kind dar, die untere Hälfte hat im Mittelpunkt die Heilige Eucharistie, zu beiden Seiten die Heiligen Ignatius von Loyola und Franz Xaver. Das zweite Bild hat die gleiche Aufteilung, nur daß neben den beiden Heiligen noch die Heiligen Matthias und Lucia erscheinen. Beide Bilder bringen, obwohl keine Ölgemälde, doch die Öltechnik der Vorlage gut zum Ausdruck. Da Ignatius und Xaver bereits als Heilige erscheinen, müssen die Bilder erst nach ihrer Heiligsprechung 1622, also frühestens 1623 entstanden sein [33].

2. Ein Rosenkranzbild, ursprünglich im Besitz einer altchristlichen Familie zu Sotome-Idetsu in der Provinz Nagasaki, heute im Besitz der Katholischen Kathedrale von Ôura, Nagasaki. Das Bild ist in vier Streifen aufgeteilt, deren drei obere je 5 Rosenkranzgeheimnisse darstellen, der untere die Heiligen Franziskus von Assisi, Antonius von Padua und Johannes den Täufer. Das Bild ist in der Technik nicht so vollendet wie die beiden oben beschriebenen, dürfte ferner, wie man aus den dargestellten Heiligen schließen kann, im Missionsbereich der Franziskaner entstanden sein. Ob und wieweit der unbekannte Maler in Beziehung steht zur Malerschule der Jesuiten, ist nicht bekannt [34].

3. Ein Bild des hl. Franz Xaver, in der Nähe von Takatsuki (zwischen Kyôto und Ôsaka) entdeckt. Auch diesem Bild dürfte eine ausländische Vorlage zugrunde gelegen haben [35]. Doch sind hier außer dem Material (Papier und Farbe) noch zahlreiche unverkennbar japanische Elemente festzustellen, so das Fehlen einer eigentlichen Perspektive, wenngleich auch dieser (unbekannte)

---

[33] Vgl. Shinmura, Kirishitan-ibutsu no kenkyû. Schurhammer nimmt an. daß diese Bilder in Macao entstanden sind, doch weilten zu jener Zeit sicher noch eine Reihe christlicher Maler in Japan.

[34] Schurhammer führt dieses Bild doppelt auf (Nr. 3 und 4), wahrscheinlich, weil er Sotome und Idetsu als zwei verschiedene Orte aufgefaßt hat. Das Bild siehe Nagayama, Tafel 75.

[35] Ob die aus der Xaverius-Biographie des Tursellinus (Antwerpen 1596), wie gewöhnlich angeführt wird, ist zweifelhaft. Im Gesichtsausdruck ist freilich eine gewisse Ähnlichkeit festzustellen, doch dürfte die unmittelbare Vorlage auch in der äußeren Komposition mehr dem japanischen Bild entsprochen haben.

Maler in der Schattengebung usw. sich der neuen westlichen Technik bediente. Auch dieses Bild bringt Franz Xaver bereits als Heiligen, muß also nach 1622 entstanden sein [36].

4. Der heilige Erzengel Michael. Auch dieses Bild wurde zusammen mit dem oben erwähnten Rosenkranzbild (Nr. 2) in einer altchristlichen Familie zu Idetsu überliefert und befindet sich heute gleichfalls im Besitz der Kirche von Ôura. Ebenfalls ein japanisches Hängebild mit japanischen Farben gemalt [37].

5. Unter den Altchristen, die trotz der Verfolgung heimlich ihren Glauben bewahrten, sind manche sog. Nando-kami (Speicher-Gott, weil nämlich die Bilder im Speicher verborgen gehalten wurden) überliefert worden. Manche davon, so z. B. das bei Nagayama abgebildete Ecce-Homo-Bild [38], sind wahrscheinlich noch aus alter Zeit überliefert worden, andere dagegen erst später entstanden [39].

6. Die Kriegsfahne der Aufständischen von Shimabara. Den Mittelpunkt bildet eine Darstellung der Heiligen Eucharistie, rechts und links je ein anbetender Engel. Das Bild ist mit japanischen Farben in ziemlich vollendeter Technik auf Leinwand gemalt. Neuerdings schreibt man diese Fahne dem japanischen Maler Yamada Emosaku (vgl. oben) zu, der sich ja unter den Aufständischen befand. Trotz des strengen Verbotes, christliche Gegenstände zu besitzen, hatte Nabeshima Daizen, der mit den ersten in die Festung Hara eingedrungen war und die Fahne erobert hatte, als besonderes Privileg das Recht erhalten, die Fahne in seiner Familie aufzubewahren. Heute ist sie im Besitz von Herrn S. Okayama in Saga, eines Nachkommen des Nabeshima [40].

Erst neuerdings wurde in einem aufsehenerregenden Fund eine Serie von 12 gut erhaltenen Gemälden, die wahrscheinlich ebenfalls aus jener Malerschule stammen, wiederentdeckt [41]. Es handelt sich um Darstellungen biblischer und europäischer christlicher Fürsten, wie David, Karl der Große, Otto der Große, Karl V., Philipp II. usw. Wahrscheinlich nur weil es sich nicht um direkt christliche Bilder handelt, sind diese Werke der allgemeinen Zerstörung entgangen. Der Großvater des jetzigen Besitzers, Herrn S. Osawa in Tsuruoka, hatte diese Bilder seinerzeit vom Daimyô von Tsuruoka (Haus Sakai) erhalten, während sie, bevor sie in den Besitz dieses Hauses gekommen waren, dem Hause Mito (Zweiglinie der Tokugawa) gehört haben sollen. Die Bilder sind 123 : 50 cm groß, offenbar Kopien europäischer Vorbilder. Doch finden sich, vor allem in der Behandlung der Landschaft des Hintergrundes, zahlreiche japanische Elemente, sodaß man daraus auf einen japanischen Künstler schließen muß. Technisch sollen diese Bilder die bisher bekannten weit übertreffen, sodaß wir es hier mit einem Maler zu tun haben, der sowohl die europäische Öltechnik wie die japanische Tradition wohl beherrscht hat. Leider finden sich keinerlei Anhaltspunkte über Namen und Person des Künstlers. Man datiert diese Bilder schon in

---

36 Gute Reproduktionen des Bildes bei Shinmura, Kirishitan-ibutsu . . .
37 Nagayama, Tafel 77.
38 Tafel 83,2.
39 So wohl das im Katorikku-Daijiten, Bd. I, S. 720 abgebildete Bild.
40 Eine gute Reproduktion nebst dem Zertifikat des Privilegs bei Nagayama, Taf. 24.
41 Vgl. Asahi-shinbun, vom 31.8.1941.

sehr frühe Zeit, etwa die letzten Jahrzehnte des 16. Jahrhunderts. Die Bilder sind mit Tempera-Farben auf japanischem Papier gemalt, stellenweise kam auch japanisches Farbenmaterial zur Verwendung.

Von Kupferstichen sind eine größere Anzahl erhalten. Es sind fast durchweg Titelblätter oder Illustrationen von Werken, die in der Jesuiten-Druckerei hergestellt wurden. Da die Kunst des Kupferstechens für Japan etwas völlig Neues und Unerhörtes war, so finden wir in den ersten Werken dieser Kunst noch kaum japanische Elemente. Vielmehr hielt man sich ziemlich getreu an die europäischen Vorbilder.

An dieser Stelle sei auch der sog. Nanban-byôbu nochmals Erwähnung getan [42]. Es handelt sich um Wandschirme (byôbu), welche Szenen aus dem Leben der «Südbarbaren» [43] darstellen wollen. Heute sind etwa 40 solcher Wandschirme bekannt. Die Maler waren keine Christen, sind auch kaum von christlichen und europäischen Malern beeinflußt worden, sondern gehören fast alle der japanischen Kanô-Schule an, vereinzelte der Tosa-Schule. Doch bieten sie manches wertvolle Geschichtsmaterial zur Geschichte des Christentums in Japan.

Im allgemeinen kann man diese Bilder, rein äußerlich nach der Bildkomposition, in folgende 4 Gruppen einteilen:

1. Gruppe: Auf der linken Seite des Bildes ein portugiesisches Schiff, das gerade in einem japanischen Hafen (Nagasaki?) angelegt hat, auf der rechten Hälfte eine japanische Stadt mit christlicher Kirche, sowie einer Gruppe von Missionaren, die den Neuankömmlingen entgegengeht.

2. Gruppe. Die Hauptsache ist hier der Handel. Auf der linken Hälfte des Bildes ist ein ausländischer Hafen, auf der rechten ein japanischer Hafen dargestellt. Kirche und Gruppe der Missionare sind mehr als nebensächliche Ausschmückung behandelt.

3. Gruppe. Hier ist ausschließlich der Handel zur Darstellung gebracht, Kirche usw. fehlen ganz. Die Werke dieser 3 Gruppen gehören alle der Kanô-Schule an.

4. Gruppe. Diese Gruppe umfaßt verschiedene Werke, die aber auch alle in keiner Beziehung zum Christentum stehen.

Die Absicht der Maler war ganz offenbar, das Interessante der ausländischen Missionare und Kaufleute darzustellen. Ob diese Bilder nur Phantasie-Kompositionen sind oder nach der Natur, etwa dem Hafen von Nagasaki, gemalt wurden, ist noch umstritten. Doch bieten sie, wie schon erwähnt, manches wertvolle Geschichtsmaterial. Vor allem haben die Künstler die katholischen Kirchen durchweg in japanischem Stil dargestellt, was, wie bereits erwähnt, eine Bestätigung dafür bildet,

---

42 Vgl. u.a. Nagami Tokutarô, Nanban-byôbu-taisei (Tôkyô 1930). Eine kurze und gute Zusammenfassung bietet der Artikel «Nanban-byôbu» im Katorikku Daijiten, Bd. I (Tôkyô 1940). Sehr gute Reproduktionen der Exemplare aus der Ikenaga-Sammlung in: Hôsai-banka Daihôkan, Tafel 4-10.

43 Nanban-jin, Südbarbaren, war ursprünglich ein Ausdruck, der die Völker südlich Japans, also Formosa, Ozeanien usw., bezeichnete. Später wurde er auf die Portugiesen angewendet, weil diese ebenfalls von Süden (Macao, Manila) gekommen waren.

44 Brief des P. Gabriel de Mattos S.J., Nagasaki, 25. Oktober 1614.

daß die Kirchen gewöhnlich in diesem Stil gebaut waren. Auch die Inneneinrichtung war, wie man deutlich erkennen kann, japanisch. Ferner zeigen diese Bilder noch manch andere interessante Züge aus dem Leben der Missionare, ihre Kleidung (die verschiedenen Orden), ihr Gehaben usw.

Neben der oben geschilderten, von den Jesuiten positiv geförderten Kunsttradition kann man auch verschiedentlich bereits das Entstehen einer gewissen religiösen Volkskunst feststellen. Es dürfte sich da zumeist um christlich gewordene Verfertiger von religiösen Bildern und Devotionalien handeln, die nach ihrer Taufe ihr Handwerk in den Dienst der christlichen Religion stellten. So lesen wir z. B. im Jahresbericht von 1614 über Hiroshima:

«. . . Einige, die sich von der Kirche getrennt hatten, kehrten in den Schoß der Hl. Kirche zurück. Unter ihnen befand sich ein Maler, der 25 Jahre lang mit den Heiden zusammengelebt hatte, ohne sich irgendwie von ihnen zu unterscheiden. Er malte ihre Hotoke, d.i. Götter, verkaufte sie und bestritt mit dem Gewinn seinen Lebensunterhalt. Dieser wurde innerlich von Gott angetrieben, äußerlich bewogen durch das Beispiel gewisser Christen, von neuem die Predigten zu hören. Kaum hatte er diese gehört, als er auch schon, ohne Rücksicht auf den kargen Gewinn seiner Kunst, nach Leistung der nötigen Genugtuung zum Troste vieler von neuem wieder in den Schoß der Hl. Kirche aufgenommen wurde. Er gab die Gemälde der falschen Götter, die in seinem Besitze waren, in die Hand der Patres, und jetzt malt er Heiligenbilder mit dem doppelten Gewinn sowohl seiner Seele wie seines Leibes.» [45]

3. Plastik.

An dritter Stelle wäre nach Baukunst und Malerei noch die Plastik zu erwähnen. Doch liegt hier die Sache noch schwieriger als vorher. Konnten von den Gemälden wenigstens noch eine geringe Zahl durch die Stürme der Verfolgung hindurch gerettet werden, so waren Statuen und ähnliche Dinge natürlich auf die Dauer nicht den Nachforschungen der Aufsichtsorgane zu entziehen.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß in der oben erwähnten Kunstwerkstatt der Jesuiten auch die Plastik gepflegt wurde. Auch von dem bereits erwähnten Maler Ikushima wird berichtet ‚daß er die Bildhauerei ausgeübt habe, doch ist keines seiner Werke erhalten [46]. Wohl finden sich in einigen Sammlungen und Museen verschiedene christliche Andachtsgegenstände wie Rosenkränze, Statuetten, Kruzifixe, Medaillen usw., doch handelt es sich da meist um künstlerisch unbedeutende, aus Europa eingeführte Gegenstände. So sind hier nur noch kurz zu behandeln die christlichen Grabsteine, die sog. Kirishitan-dôrô, die Schwertstichblätter und die sog. Maria-Kannon.

1. Christliche Grabsteine. Nicht wenig Aufsehen erregte vor

[45] Nagasaki-yawa-gusa, 5. Buch.
[46] Vgl. Shinmura, Kirishitan-ibutsu no kenkyû; Nagayama, Tafel 84-86.

einigen Jahrzehnten die Entdeckung alter christlicher Grabsteine, zunächst in Nord-Kyûshû, später auch in Kyôto und Umgebung, also den beiden Mittelpunkten der alten christlichen Mission [47]. Die Grabsteine stammen durchweg aus der Keichô-Periode (1596—1614) und sind gekennzeichnet entweder durch ein Kreuz in den verschiedensten Form-Varianten oder auch durch das Christus-Monogramm IHS. Es lassen sich drei Stilarten unterscheiden: Einige der in Kyûshû aufgefundenen Steine haben ihre natürliche Form behalten, nur die Frontseite ist behauen und trägt ein Kreuz-Monogramm, sowie den Namen des Verstorbenen. Bei einer Reihe anderer Steine hat man die gewöhnliche buddhistische Form beibehalten, nur ist an Stelle des sonst gebräuchlichen Sanskrit-Monogramms ein Kreuz getreten. Die dritte, am meisten vertretene Gruppe weicht ganz von der in Japan üblichen Form der Grabsteine ab und geht offenbar auf europäischen Einfluß zurück. Es sind liegende, sarkophagähnliche Steine, oben meist rund behauen, während Kreuz und Inschrift an der Stirnseite des Steines eingemeißelt sind.

Die Steine tragen alle den christlichen Namen der Verstorbenen, meist, doch nicht immer, auch den Familiennamen. Die Todesdaten sind teils nach japanischer, teils nach christlicher Zeitrechnung gegeben, zuweilen auch beides. Professor Shinmura macht besonders darauf aufmerksam, daß die Grabinschriften überall entweder nur in Kana-Zeichen oder einer Mischung von Kana- und Schrift-Zeichen erscheinen. Die Verwendung von Kana auf Steinmonumenten war bis zu jener Zeit, abgesehen von von ein oder zwei Ausnahmen, nicht gebräuchlich, sondern erscheint hier zum ersten Male in größerem Maßstabe. Daß es sich bei den Verstorbenen um Leute aus mittleren oder niederem Stande handelt, mag wohl weniger die Veranlassung dazu gewesen sein. Der Grund ist eher darin zu suchen, daß sich die christlichen Eigennamen nicht durch entsprechende Schriftzeichen (außer zuweilen durch reine Laut-Zeichen) wiedergeben ließen. Man verwandte dazu meist die weicheren Formen der Hira-gana oder Hentai-gana, und für die Schriftzeichen, um das Schriftbild einheitlich zu gestalten, die abgerundetere Sôsho-Form (Kursivschrift), ebenfalls eine Neuerung auf dem Gebiete der Epitaphgestaltung.

Da am Ausgang der Keichô-Periode bereits das Edikt des Christenverbotes erschien, finden sich aus späterer Zeit keine ausgeprägt christlichen Grabsteine mehr vor, höchstens daß man an verborgenen Stellen unauffällige christliche Zeichen anbrachte oder auch gewöhnliche Feldsteine ohne Inschrift und Zeichen auf das Grab setzte. Neuerdings hat Y. Kataoka eine Anzahl solcher Steine wiederentdeckt [48]. Auch die meisten der älteren christlichen Grabsteine fielen dem Sturm der Verfolgung zum Opfer, sodaß heute nur noch verhältnismäßig wenige, sei es auf buddhistischen Friedhöfen, sei es im Mauerwerk von Tempeln

---

[47] Vgl. Kirishitan-kenkyû, 1. Bd. (Tôkyô 1942).

[48] Vgl. vor allem: T. Mori, Bino Kirishitan-sassho-junrei. G. Mita, Kirishitan-denshô (Tôkyô 1941). Letzterer bringt auch eine ausführliche Literaturübersicht.

oder Brücken, oder auch unter Schutt und Erde vergraben, wieder gefunden werden.

2. Kirishitan-dôrô. Japan ist bekannt als Land der Steinlaternen. Vor jedem Tempel, in jedem Garten, an Straßen, auf Bergen, am Meeresstrand, allenthalben findet man große oder kleine Steinlaternen in den mannigfaltigsten Formen. Natürlich gehört die Formgestaltung der Steinlaternen schon seit alter Zeit als wichtiger Teil zum japanischen Kunstschaffen. Zahlreiche Traditionen und Stilarten haben sich im Laufe der Jahrhunderte herausgebildet.

Eine weniger häufige, darum dem Ausländer meist unbekannte Form der japanischen Steinlaternen ist der sog. Oribe-Stil. Seit man vor nicht langer Zeit zum ersten Mal auf die christlichen Einflüsse in dieser Stilart hingewiesen hat, wurden in vielen Gegenden, von Kyûshû bis hinauf nach Tôkyô, eine Reihe solcher «christlicher Steinlaternen» (Kirishitan-dôrô) entdeckt, und es entspann sich eine rege Auseinandersetzung über den Ursprung, die Form und Bedeutung dieser Laternen. Zahlreiche, mehr oder minder glaubhafte, z.T. recht verstiegene Hypothesen wurden über diese Laternen aufgestellt [49]. Im folgenden seien die wesentlichsten Punkte über diese «christlichen Reliquien» zusammengestellt.

Die Stilart hat ihren Namen nach Furuta Oribe-no-shô Shigenori (1545—1615). Furuta gehörte zu den intimeren Freunden des berühmten Meisters der Teezeremonie Sen Rikyû (1520—1591). Er war Christ wie auch andere hervorragende Männer aus dem Kreise des Rikyû, z.B. Takayama Nagafusa, Gamô Ujisato usw.

Durch diesen Kreis soll auch manches christliche Gedankengut in die Tradition der Teezeremonie gekommen sein (ein Problem, das noch der eingehenderen Untersuchung harrt). Furuta selbst hat eine Richtung dieser Zeremonie begründet, die sog. Oribe-Richtung (Oribe-ryû). Er war ein Liebhaber exotischer Formen. Eben dieser Neigung und Liebhaberei sollen auch die oben genannten Steinlaternen ihr Entstehen verdanken.

Wahrscheinlich hat Furuta eine bereits vorhandene Stilart selbständig weiterentwickelt. Das «Christliche» an dieser Form ist die unauffällige, aber deutlich ausgeprägte Kreuzesform des Schaftes; das später auftretende Monogramm in der Kreuzvierung und die betende Gestalt an der Frontseite des Schaftes waren ursprünglich nicht vorhanden.

Diese zunächst nur in engerem Kreise als Schmuck und Symbol für Teehaus und Garten geschaffene Form der Steinlaterne fand bald weitere Verbreitung. Die meisten der heute erhaltenen Laternen zeigen, wie bereits erwähnt, außer der mehr oder weniger hervortretenden Kreuzesform ein Monogramm in der Kreuzvierung und eine betende Gestalt an der unteren Front des Schaftes. Die betende Gestalt weist offenbar auf einen religiösen, vielleicht christlichen Gebrauch der Laterne hin. Über die Deutung des Monogramms sind schon die verschiedensten Vermutungen aufgestellt worden, doch kann keine der versuchten zahlreichen

[49] Mehrere dieser Laternen sind später wieder für andere Zwecke verwendet worden und tragen daher außer den erwähnten Merkmalen noch andere, später angebrachte Inschriften.

- mehr als dreißig - Deutungen letztlich befriedigen. Eine Anzahl von Laternen tragen an der Seite Inschriften, deren Sinn ebenfalls noch nicht restlos gedeutet ist, von mehreren aber als Grabinschrift bezeichnet wird [50].

Daß es sich hier um alte christliche Grabsteine, wahrscheinlich aber bereits aus der Verfolgungszeit, handelt, ist die am weitesten verbreitete Ansicht. Dazu will auch passen, daß der größte Teil der bekannten Laternen sich in Tempeln oder Friedhöfen befindet. Andere sind der Ansicht, daß es wahrscheinlich Taufbecken oder Weihwasserbecken gewesen sind, da sich in manchen Exemplaren auf der oberen Schaftseite eine Höhlung befindet, die durch den abnehmbaren, ebenfalls konkav ausgehöhlten Laternenhut verschlossen wird. Andere wieder leugnen jede Beziehung dieser Laternen zum Christentum.

Wie dem auch sei, sicher scheint es zu sein, daß diese Laternen früher - wenigstens zum Teil - in irgendeiner Beziehung zum Christentum gestanden haben, wenn auch ihre Bedeutung noch nicht restlos geklärt ist.

3. Schwertstichblätter. Unter den japanischen Christen des 16. und 17. Jahrhunderts finden wir eine große Anzahl hervorragender Männer aus edlem Geschlecht. Erinnert sei nur an Gestalten wie Ôtomo Sôrin, Konishi Yukinaga, Kuroda Josui, Takayama Ukon-no-tayû, Gamô Ujisato und andere, Männer, die sowohl in Kriegskunst bewandert, wie auch in Literatur und höfischer Kultur wohlerfahren waren. Durch ihr Beispiel und ihre Bemühungen ließen sich eine große Zahl ihrer Gefolgsleute ebenfalls taufen und wurden Christen. So kam es, daß gerade die Ritterklasse jener Zeit in enge Berührung mit dem Christentum kam und fast allenthalben die christlichen Ritter Rückhalt und Stütze der jungen Kirche wurden.

Die Seele des japanischen Ritters ist sein Schwert. Noch heute gibt es viele berühmte Schwerter, deren ein jedes seine eigene Geschichte hat und Kunde gibt vom Kunstschaffen des Waffenschmiedes und vom Rittergeist seiner Träger. Und gerade hier zeigt sich, wie tief das Christentum in die Herzen der japanischen Ritter gedrungen und dort mit der ritterlichen Gesinnung zu neuer Harmonie verschmolzen war. Wohl trugen die christlichen Ritter und Fürsten christliche Symbole auf Fahnen, Rüstung und Sattelzeug, vor allem aber offenbarte sich ihre Gesinnung in den mit großer Liebe und tiefem Kunstsinn gefertigten Stichblättern ihrer Schwerter. In den mannigfachsten Formen finden sich hier Kreuze und andere christliche Symbole in durchbrochener oder erhabener Arbeit gestaltet. Ein schönes Zeugnis, wie der christliche Ritter von einem tiefen christlichen Ethos durchdrungen war. Selbst in der späteren Verfolgungszeit versuchten diese Kriegsleute, das Kreuz unauffällig, unter mannigfaltigen Formen verborgen, an ihrem Schwert zu tragen.

Lange Zeit hatte man die Bedeutung dieser Schwertstichblätter selbst in Fachkreisen nicht erkannt. Ein Verdienst des französischen Missionars K. A. Pouget, selbst ein ausgezeichneter Kenner und Sammler von

---

50 Vgl. u.a. G. Mita, Kirishitan-denshô, S. 21 ff. Hôsai-banka Daihôkan, Tafel 88.

Schwertstichblättern, ist es, zum ersten Male wieder die tiefe Bedeutung dieser Kreuzornamente erkannt zu haben [51].

4. Maria-Kannon. Mit dem letzten Abschnitt sind wir bereits in die Zeit des Christenverbotes getreten. Wie schon mehrfach ausgeführt, waren der strengen Durchführung der Verbotsedikte der größte Teil der christlichen Bilder und Andachtsgegenstände zum Opfer gefallen. Doch haben sich trotz der schärfsten Maßnahmen gegen die verbotene Religion dennoch in der Umgegend von Nagasaki und den davorliegenden Inseln mehrere Tausende alter Kirishitan erhalten. Natürlich mußten diese alle Zeichen ihrer christlichen Gesinnung sorgfältig verbergen. Die aus der Zeit ihrer christlichen Ahnen herübergeretteten christlichen Schriften, Kreuze, Bilder usw. wurden in geheimen Fächern oder zwischen Doppelwänden den Blicken Unberufener entzogen und nur ganz selten an Festtagen zur Verehrung hervorgeholt.

In vielen dieser Häuser fanden sich kleine Statuen der buddhistischen Gottheit Kannon (eigentlich Kanzeon, Avalokitesvara), die als Göttin der Barmherzigkeit und Milde wohl mit die weiteste Verehrung unter dem buddhistischen Volke genießt. Häufig findet sich diese Gottheit auch mit einem Kind auf dem Arm dargestellt, das Symbol für Kindersegen und Mutterliebe. Da diese Darstellungen unwillkürlich an die christlichen Figuren der Madonna mit dem Kinde erinnern, haben sich auch die verborgenen Christen, wie es scheint schon früh, dieser Figuren bedient, um unter dem Schutzmantel des Buddhismus auch in mehr offener Form ihren Glauben und ihre Frömmigkeit zum Ausdruck zu bringen.

Diese Statuen, meist aus China eingeführt oder doch ursprünglich buddhistischer Herkunft, sind dadurch erkennbar, daß sich am Halsschmuck der Gottheit oder auch an andern Stellen kreuzähnliche Formen finden. Zuweilen hat man auch auf die Rückseite oder den Sockel, bzw. Boden der Statue ein kleines Kreuz geritzt zum Zeichen, daß man unter dieser Figur die christliche Gottesmutter verehre.

Neben solchen Kannon-Statuen finden sich zuweilen auch solche, die Konfuzius-, Amida- oder Ebisu-Statuen nachgebildet sind, wie sich mehrere in der Ikenaga-Sammlung finden [52]. Während die meisten dieser Statuen entweder buddhistischen Ursprungs sind, oder aber sicher aus der Hand geübter Bildner stammen, gibt es doch auch andere, die von den verborgenen Christen selbst aus Ton verfertigt oder aus Holz geschnitzt wurden. So z.B. die holzgeschnitzte Maria mit dem Kinde im Besitz von G. Mita, deren mildes Lächeln von der rührenden Andacht des Schnitzers Zeugnis ablegt. Zum Unterschied von den gewöhnlichen Figuren ist hier Maria in japanischer Kleidung dargestellt [53]. Wenn auch diese und ähnliche Figuren mehr Ausdruck und Gegenstand einfacher Volksfrömmigkeit sind als Produkte eines traditionsgetragenen Kunstschaffens, so entbehren sie dennoch nicht eines gewissen Reizes

51 Hôsai-banka Daihôkan, Tafel 70 und 71.
52 G. Mita, Kirishitan-denshô, S. 122.
53 Eine Reihe solcher Figuren findet sich u.a. im Kaiserlichen Museum zu Ueno (Tôkyô) und in der Kathedrale von Ôura, Nagasaki.

und häufig auch künstlerischen Wertes. Heute sind zahlreiche solcher Figuren wieder aus der Verborgenheit ihres Daseins hervorgeholt worden [54]. Man nennt sie entsprechend ihrer ursprünglichen und dann der späteren übertragenen Bedeutung treffend «Maria-Kannon».

Nicht viel ist es, was uns heute über das christliche Kunstschaffen jener Zeit bekannt ist, noch weniger ist uns leider davon erhalten geblieben. Da das Christentum damals nicht mehr als 2 bis 3 Generationen umfaßte und gerade dann, als sich allmählich eine bodenständige japanische Tradition herauszubilden begann, jäh vernichtet wurde, so ist auch das Kunstschaffen über ein gewisses Anfangsstadium nicht hinausgekommen. Religiöses Kunstschaffen läßt sich nicht künstlich wecken, es wächst aus der religiösen Seele eines Volkes und ist getragen von einer Tradition, die sich seit Generationen langsam und stetig entwickelt hat. Diese stetige Entwicklung, die durch das Entstehen einer volksgebundenen Tradition auch zu bodenständigen und arteigenen Ausdrucksformen der religiösen Seele führt, war der Kunst der japanischen Kirishitan nicht beschieden. Aber doch finden wir bereits in jenem kurzen Anfangsstadium deutliche Übergänge und Ansätze zu typisch japanischen Formen. Vielleicht, daß im Laufe der Zeit noch weitere Werke jener Kirishitan-Kunst entdeckt werden, die dann auch eine gründlichere und zusammenhängendere Darstellung, als die hier gebotene ermöglichen werden.

Miscellanea.

Das Missions-Rundschreiben Papst Pius XII. «Evangelii praecones» vom 2. Juni 1951 wird durch zwei reichhaltige Kommentare dem tieferen Verständnis und einer besseren Würdigung zugänglich gemacht. Der eine wurde als Sonderheft der Zeitschrift «Rythmes du Monde» (1951, No. 2, 144 pp.) unter dem Titel «Bilan de vingt-cinq années à l'occasion de l'encyclique pour le progrès des missions» herausgegeben, den zweiten bestreiten die Professoren des missionswissenschaftlichen Institutes der Propaganda. Er erschien als Sonderheft der Zeitschrift «Euntes docete» (In litteras encyclicas 'Evangelii praecones' Pii PP. XII commentarium. Magistris Pont. Instituti Missionalis scientifici de Propaganda Fide A.A., Romae, Editiones Urbanae, 1952, 334 pp). Beide Kommentare bieten wertvolle Beiträge zur Kenntnis der Missionsentfaltung in den vergangenen 25 Jahren. Dem Inhalt der Enzyklika entsprechend behandeln sie nebst allgemeineren Überblicken die Fragen des einheimischen Klerus und der eingeborenen Hierarchie, des Laienapostolates, der Missionsschulen, Presse, Karitas (missionsärztliche Fürsorge), der einheimischen Kunst etc. *

Beckmann

---

* Wenn es beim Überblick über die Missionspresse von der NZM heißt: «Ihren (d.h. der 1940 eingegangenen Revue d'Hist. des Missions) Aufgabenkreis füllt seit 1945 die «Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft» zum Teil aus, die auf dem besten Wege ist, die führende internationale wissenschaftliche Missionszeitschrift zu werden» (Euntes docete, l. c. 201), so hoffen wir zuversichtlich, diesen Erwartungen auch wirklich entsprechen zu können.

Condizioni dell' Apostolato in Egitto al principio del sec. XIII.

P. Giulio Basetti-Sani, O.F.M., Ghiza-Egitto.

1) Situazione Politica.

I Fatimiti - sebbene shi'iti - avevano fatto dell'Egitto la potenza più preponderante dell'Oriente islamico. Vi avevano sviluppato una prosperità, non aspettata, avevano intensificato il commercio, anche esterno e le industrie locali [1].

Ma fu Saladino - fondatore della dinastia Ayubita - che consolidò questa situazione politica, edificando però su basi intieramente nuove lo stato, pacificando l'interno del paese con la repressione delle rivolte; e riunendo la Siria all'Egitto restituiva un'unità politica all'Islam [2].

La nuova dinastia Ayubita oltre avere riportato l'ortodossia sunnita e riguadagnata la fiducia del popolo che non ostante la dominazione shi'ita dei fatimiti era restato fedele in grande parte al sunnismo, si dette ogni premura per cacciare i Crociati dall'Oriente.

Dopo la vittoria di Saladino sui Crociati, ad Hattin (5 luglio 1187 = eg. 583) l'impero Ayubita va sempre più estendendosi: tutta la Terra Santa, compresa Gerusalemme torna sotto il dominio musulmano, mentre i possedimenti cristiani della Siria venivano ridotti alla spiaggia fra Tiro e Sidone [3].

L'Egitto diviene il centro della lotta tra Oriente islamico e Occidente cristiano; riassumendo officialmente il credo sunnita acquista un ascendente politico su tutti i mussulmani dell'ortodossia.

Se interiormente i vari territori, Egitto, Siria, Palestina, penisola Arabica e parte della Mesopotamia, pure avendo una certa omogeneità religiosa, sotto

---

1 Wiet «L'Egypte Arabe» (Hanotaux «Historia de la Nation Egyptienne») t. IV, p. 303 sl.; Stanley Lane Poole «A history of Egypt in the Middle Ages», London, 1913, p. 186-189; C. H. Becker «Egypte» art. in «Encyclopédie de l'Islam» t. II, p. 10; E. Graefe «Fatimites» art. in «Encyclopédie de l'Islam», t. II, p. 97; Levi Della Vida «Egitto Musulmano», art. in «Enciclopedia Italiana» t. XIII, p. 587.

2 Wiet «op. cit.» cap. X, pag. 309-334, che dà di Saladino questo giudizio: «Saladin, comme Baibars plus tard, était doué d'un sens politique profond et il sut tirer une leçon profitable des évènements de la première moitié du siècle. ... Le règne de Saladin est, selon nous, d'une prudence remarquable et montre à nu la noble ambition qui guida tous les actes de sa vie» (p. 331,332). - Stanley Lane Poole «op.cit.» cap. VII, p. 190-211 che conclude: «The popular conception of his character has not erred. Magninimous, chivalrous, gentle, sympathetic, pure in heart and life, ascetic and laborious, simple in his habits, fervently devout, and only severe in his zeal for the faith, he has been rightly held to be the type and pattern of saracen chivalry» (p. 211). - Sobernheim, «Saladin» art. in «Encyclopédie d'Islam» t. IV, p. 87-92; Gabrielli Francesco, «Saladino» art. in «Enciclopedia Italiana t. XXX, p. 485-486; C. Brockelmann «Histoire des peuples et des états islamiques», Paris 1949, p. 197-198.

3 René Grousset «Histoire des Croisades et du Royaume Franc», Paris 1935, vol. II, p. 799-835 = La presa di Gerusalemme suscitò nel mondo musulmano un grande entusiasmo. Gli storici arabi, Makrizi («Histoire d'Egypte», trad. Blochet, Paris, 1908, p. 178-183)), l'autore cristiano della storia dei Patriarchi d'Alessandria (riportato in nota dal Blochet in «Makrizy» «Histoire de d'Egypte»- p. 179 n. 3) mettono in rilievo questo fatto non soltanto come avvenimento politico ma anche religioso.

il dominio di Saladino e dei suoi successori, non ebbero mai una vera organizzazione unitaria, un'armonizzazione politica ed una unificazione dinastica, tuttavia esteriormente, all'Europa cristiana, l'impero Ayubita appariva come una roccaforte difficilmente espugnabile.

Prima della morte Saladino aveva diviso il suo dominio; e la sovranità dell'Egitto passava al suo figlio Melek Aziz appena sedicenne [4]. Morto Saladino nel 1193 s'iniziarono subito gli intrighi di famiglia e la lotta tra i fratelli stessi per ambizione territoriale.

Mentri i Sultani d'Egitto si consideravano come i veri eredi di Saladino e vantavano una certa supremazia sugli altri principi ayubiti, i principi dei territori fuori dell'Egitto, si accordavano a non ammettere la sovranità del Sultano d'Egitto.

Il fratello di Saladino, Malik al-'Adil I, sopronnominato Saif-al-Din = «La spada della religione» (il Saphadinus dei Crociati) ben presto doveva approfittare della lotta tra i due fratelli, figli di Saladino, e suoi nipoti, Melek Aziz sovrano d'Egitto, e Melek Afdal sovrano di Damasco, e divenire sovrano d'Egitto, ricostituendo in qualche modo l'impero del fratello, e riguardando i vari sovrani, suoi parenti e nipoti, come suoi vassalli [5].

Il periodo di 'Adil fu relativamente calmo, e si preoccupò di mantenere lontana la guerra dall'Egitto. La quarta crociata aveva deviata la sua rotta e per questa volta lasciava tranquillo il sultano [6].

Le relazioni che l'Egitto mantenne con i paesi dell'Occidente in questo periodo, possiamo dire che furono assai buone, specialmente ai fini commerciali, con le Repubbliche marittime italiane.

Venezia particolarmente è in rapporti politici col Sultano, tanto ché alcuni cronisti del tempo non mancheranno di vedere in questi stessi rapporti una

---

4 Makrizi «Histoire d'Egypte», 216 seg. secondo Pietro Ibn Rahib «Chronicon Orientale», ed. P. Cheikho SJ in «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium», «Scriptores Arabici» S. III, t. I, Paris 1903, p. 100 (arab. p. 93), Malek Aziz sarebbe caduto da cavallo al Fayum durante una caccia, e portato al Cairo febbricitante, vi sarebbe morto. Questa circostanza della caduta da cavallo durante la caccia al Fayum prende un aspetto assai inverosimile nei dettagli che dà l'autore della «Storia dei Patriarchi d'Alessandria» (riportato in nota del Blochet in Makrizi, op. cit. p. 249 n. 1); per il Makrizi (ibid. p. 249) Aziz avrebbe cacciato in Alessandria. - Makrizi ci presenta questo sovrano come un principe amabile, ma debole, e che si sforzava di essere giusto non ostante avesse dovuto lottare contro le difficoltà economiche in cui si trovava l'Egitto. - Cf. Wiet «op. cit.» p. 337-341 = Brockelmann, «op. cit.» p. 198.

5 Makrizi «op. cit.» pag. 262-319; Petrus Ibn Rahib «Chronicon Orientale» p. 101-102 (arab. p. 94-95); Cf. Wiet, «op. cit.» p. 342-345; Stanley Lane Poole, «op. cit.» 214-216; C. H. Becker «Al-'Adil = Al Malik Al 'Adil» art. in «Encyclopédie de l'Islam», I, p. 140-141.

6 Sulla IV Crociata cf. Geoffroi de Villeharduin «La conquête de Constantinople» édité par Bouchet, Paris 1891. L. Streit «Venezia e la IV Crociata» in «Archivio Veneto» t. XVI, part. I pag. 46-94; part II p. 239-271; Fr. Cerone «Il Papa ed i Veneziani nella IV Crociata», in «Archivio Veneto» t. XXXVI, part. I, pag. 57-70; part. II, pag. 287-297; Riant: «Innocent III, Philippe de Souaben et Boniface de Montferrat; examen des causes qui modifièrent le plan primitif de la quatrième croisade» in «Revue des questions historiques», an. IX. (1875), t. XVII, p. 321-374, t. XVIII, pag. 575; Riant: «Le changement de direction de la quatrième croisade» in «Revue des questions historiques» t. XXIII (1878), p. 71-114; Luchaire: «Innocent III - La question d'Orient», Paris 1907, pag. 77-148; P. Haluščynskyj «Acta Innocentii III» introd. Parl. II, l. III, c. 2, Civitas Vaticana 1944, pag. 108-113, Cf. la bibliografia che dà a p. 114; A. A. Vasiliev «Histoire de l'Empire Byzantin», Paris 1932, t. II, p. 97-121; Bréhier «Vie et mort de Byzance», Paris 1948, p. 362-367.

causa del tradimento della IV crociata [7]. L'Egitto si mostrò riconoscente alla Repubblica per avere allontanato il pericolo, ed il doge approfittò delle buone disposizioni di Melek 'Adil per ottenere una posizione sempre più privilegiata ai mencanti veneziani in Egitto.

Il cronista arabo Abu 'al Fadâyl ci parla di un certo Guglielmo, mercante genovese, che nel 1210 giunse al Cairo, forse come ambasciatore, e rimase al fianco del Sultano [8], per molti anni.

Innocenzo III non mancava d'inviare al Cairo suoi messaggeri con una lettera per il sultano Melek el 'Adil, nella quale dopo avere prospettata l'eventualità di una crociata per conquistare Gerusalemme, lo invitava a restituirla pacificamente: «Hoc autem tibi non scribimus ad terrorem, sed potius ad cautelam, ut sano utens consilio, sponte restituas alienum . . .» Il Papa suggerisce lo scambio dei prigionieri, con la promessa di un accordo pacifico: «Magnitudinem tuam humiliter obsecramus, quatenus ipsaque reddita (Gerusalemme) et dimissis utrinque captivis quiescemus a mutuis impugnationum offensis, ita quod apud te non sit deterior conditio gentis nostrae, quam apud nos conditio gentis tuae» [9].

Questo chiaro linguaggio parve ottenere qualche speranza di una intesa [10].

---

7 L'accusa fu formulata dal cronista siriano Ernoul e gli altri continuatori dell'opera di Guglielmo di Tiro; cf. Riant: «Le changement de direction de la IV Croisade» in «Revue des questions historiques», 1878, t. XXIII, p. 93-97; G. Heyd non crede dare valore oggettivo all'accusa: Sembra dunque evidente - egli scrive - che Ernoul non abbia fatto altro che mettere su carta tutto ciò che si diceva intorno a queste macchiavelliche combinazioni: «Storia del Commercio del Levante nel Medio Evo», Torino 1913, p. 417. Lo stesso Heyd sfata tutta la costruzione dell' Hopf e del Riant sull'interpretazione dei documenti pubblicati dal Tafel e dal Thomas: «Urkunden zur älteren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig mit besonderer Beziehung auf Byzanz und die Levante vom 9. bis zum Ausgang des 15. Jahrh.» (in «Fontes rerum austriacarum» II pars. vol. XII-XIV), Wien 1856—1857, tom. II, p. 185-189, cfr. Heyd «Storia del commercio etc., p. 417-419. - Interessante é la versione che lo storico persiano Rashid-ad-Din dà della presa di Constantinopoli da parte dei Crociati. La traduzione del testo persiano la riporta il Blochet in nota all «Histoire d'Egypte de Makrizi», p. 284, n. I.

8 Abû al Fadâyl «Tarih Mansuri» - «Anno 607 (1210—1211) Quest'anno arrivò Guglielmo, il mercante genovese, che Iddio lo maledica. Egli offrì dei presenti al Sultano e si studiò ad entrare in favore presso di lui. Il Sultano prese a ben volergli; perfino lo menava seco dovunque andasse: e il maledetto indagava pian pianino le condizioni dei Musulmani e scriveale a' Franchi. Il che fu riferito al Sultano, ma egli non ne fe' caso.» - «Anno 608. Quest'anno al Malik al 'Adil si recò in Alessandria per vedere lo stato del paese, e Guglielmo era con lui. . . .» Amari M. «Biblioteca arabo-sicula» Appendice - Torino, 1889, pag. 42-43. Crediamo poter identificare questo Guglielmo con «Kiliam il Franco» di cui parla anche Makrizi «Histoire d'Egypte», p. 207-305.

9 «Acta Innocentii PP. III» ed. P. Haluščynskyj, pars I, Litt. n. 207 «Nobili viro, Salphidino, Soldano Damasci et Babyloniae . . . . . .» Veramente mi sembra che il Sultano al quale il Papa s'indirizza non sia - come pensa A. Luchaire («Innocent III. - La question d'Orient» p. 17), e P. Haluščynskyj («Acta Innocenti PP. III», Introd., Pars. II, lib. I, c I, p. 26; e p. 446), Malik al Muzzam, ma il suo padre Malik 'Adil che era allora sultano e di Babilonia (Cairo) e di Damasco. Cf. M. Soberheim, «Mu'azzam» art. in «Encyclopédie de l'Islam», t. III, p. 668-664. - La lettera fu portata al Cairo dal Templario Ruggero, da un fratello Ospitaliere di Gerusalemme e da un notaro di Curia («Magistrum P. Scriptorem»).

10 La rispota del Sultano Melek 'Adil s'intravede dalle parole degli inviati al Papa: «. . . volunt isti (Saraceni) libenter reddere in manus Domini Papae terram sanctam, quam tenent ad opus christianorum, singulis annis volunt esse sub certo tributo Patriarchae Jherosolimitano, et dabunt indem cartelam Romanas Ecclesiae de non

Relazioni politiche con l'Imperatore Federigo II sembrano iniziarsi già con Melek 'Adil [11].

Con Melek el Kamel, suo figlio, vedremo, prenderanno tutto uno svolgimento particolare, mentre l'Imperatore islamofilo non mancherà di dare a queste relazioni, uno spirito spesso anti-papale.

L'Egitto ayubita si presenta cosi all'inizio del secolo XIII come una forza politica, esternamente imponente, la quale come una barriera salda ostacolava i contatti tra l'Europa e l'Asia. Il piccolo regno di Armenia, più di qualsiasi altro territorio ne sentiva le conseguenze.

2) Aspetto economico-sociale.

La visione lasciataci da Makrizi di un Egitto affamato, nel secondo anno di Melek 'Adil (597 eg. = 1200) é veramente pietosa: uomini che si nutrono di carne di bimbi, il grano a prezzi favolosi, commercio illecito di merce rubata [12]. Questa disastrosa situazione era l'effetto delle cattive crescite del Nilo.

Anche per questa ragione Melik 'Adel sentiva il bisogno di mantenere vivo il commercio con gli stati europei. E non ostante le ripetute proibizioni pontificie nei riguardi del commercio di alcune materie, con l'Egitto, le repubbliche italiane, specialmente Venezia, continuarono a vendere e corprare sul mercato egiziano.

Heyd ci ha lasciato un quadro esatto di tutto questo attivissimo commercio dell'Egitto ed i vari porti mediterranei [13]. Dal Mediterraneo alle Indie era tutto un continuo scambio di merci e gli egiziani ne avevano un po' il monopolio, poiché dal Mar Rosso a dorso di cammello le merci venivano portate al Nilo, e sul Nilo le barche le trasportavano ad Alessandria o a Damiata. La grave situazione economica dopo alcuni anni, ben presto poté essere normalizzata data anche la certa egemonia politica che l'Egitto manteneva sugli altri stati [14].

Dal punto di vista culturale dopo Saladino abbiamo uno sviluppo delle scuole e delle istituzioni d'insegnamento superiore. Il viaggiatore arabo Ibn Giubair trova al Cairo ed in Alessandria, una grande quantità di scuole per fanciulli, orfani, poveri; maestri ed allievi erano mantenuti dal Sultano [15].

---

impendienda amplius terra sancta, qua Dominus noster J. Ch. sui pedibus ambulavit», citato da P. Haluščynskyj, «op. cit.» p. 447. Di questa ambasciata pontificia non ho trovato nessun cenno in Makrizi.

11 Amari «Storia dei Musulmani di Sicilia», vol. III, Part. I, pag. 647, Catania 1937.

12 Makrizi «Histoire d'Egypte», p. 269-271, «Au commencement de cette année (597 eg. = 1200) les hommes se nourrissaient de chair d'enfants. On s'était habitué à se nourrir de cette façon et les juges étaient las de châtier ceux qui agissaient ainsi. Le blé que l'on trouvait atteignait le prix de huit dinars (l'ardeb). ... Les poules manquèrent en Egypte; un homme en apporta de Syrie et il vendit chaque poulet au prix de cent dirhams et deux œufs pour un dirham. On chauffa les fours avec le bois des habitations jusqu'au commencement de l'année 598. Beaucoup d'hommes honorables sortaient de nuit, prenaient le bois des maisons abandonnées et ils le vendaient le jour. ...» Cf. Wiet, «op. cit.» p. 343; Stanley Lane Poole «A history of Egypt», London 1925, p. 215-216.

13 Heyd «Storia del commercio del Levante nel Medio Evo», p. 403-405, 419-420; Cf. Wiet «op. cit.», p. 384.

14 C. H. Becker, art. «Ayubides» in «Encyclopédie de l'Islam», I, p. 226: «A côté d'une sollicitude personnelle pour l'agriculture et pour le système d'irrigation qui en dépend, ils eurent tous un vif intérêt pour le commerce, leur époque est riche en traités de commerce faits avec des Etas Européens. ...»

15 Ibn Gubayr «Viaggio in Spagna, Sicilia, Siria e Palestina, Mesopotamia, Arabia, Egitto», trad. C. Schiapparelli - Roma 1906, p. 22-23: «Fra le istituzioni benefiche

Le «Madaris» o moschee collegiate (collegi teologici) erano state instituite da Saladino per diffondere l'ortodossia šafi'ita e la filosofia speculativa professata nella «Dar al 'ilm». Lo stesso Giubair parla di questi collegi teologici e dice che anche in Alessandria ve ne erano in grande numero [16]. La maggior parte della popolazione restava attaccata alla terra «fellah» e le riforme agrarie degli Ayubiti furono rivolte soprattutto alla distribuzione delle acque; ma non mancava la piccola industria, incoraggiata da saggie disposizioni soldaniali.

La preponderanza crescente degli schiavi comprati specialmente nei porti del Mar Nero, ai fini militari (Mamluks = posseduti) costituì poi una delle cause della caduta della dinastia ayubita, ma al principio del sec. XIII rappresentava la forza militare dell'impero [17].

Artisticamente l'architettura delle «Madaris» subì una forte influenza persiana; una forte reazione mostra in genere l'arte nuova che si inizia con Saladino, la quale accusa il nuovo spirito. La cittadella (Kal'a) é il monumento più grande principiato da Saladino che voleva farne la dimora soldaniale [18].

3) Condizioni Religiose.

Passando ad accennare la situazione religiosa al principio del secolo XIII bisognerà tenere presente oltre il fattore islamico anche le minoranze cristiane, copti, melkiti ed europei.

Un grande avvenimento religioso in Egitto, alla fine del sec. XII fu il ristabilimento dell'ortodossia sunnita, dopo la lunga parentesi di dominazione shi'ita imposta dai Fatimiti.

Sulla massa popolare le conseguenze, particolarmente religiose, del ritorno al sunnismo furono incalcolabili. Gli Ayubiti apparvero alla coscienza religiosa dell'Egitto come i veri shahids o testimoni della fede che seppero al tempo opportuno fare riconoscere nella lotta contro i nemici dell'Islam, una guerra santa.

In questo spirito di rinascita religiosa dell'ortodossia si vide rifiorire tutto un movimento di cultura islamica destinato a risvegliare la fede. La scienza teologica, per mezzo delle «madaris» vede svilupparsi le grandi correnti del diritto (fikh) soprattuto quella malikita.

Espressione di tutto questo risveglio religioso é il pullulare delle varie comunità di sufi e dei conventi (khanakah) [19].

La cura dei malati, sentita come opera di misericordia esprimerà pure questo risveglio. «In stretto legame con le «madaris» l'ospedale «brimaristan», maristan, muristan é spesso ricordato dal Ibn Gubair

---

e generose che parlano chiaramente della sollecitudine sua (del Sultano) per tutto ciò che concerne i Musulmani, v'ha che egli fece costruire delle scuole a cui destinò maestri che insegnano il Libro di Dio possente e glorioso ai figli dei poveri e agli orfani esclusivamente, e costoro godono di stipendi che bastano ai loro bisogni». Cf. J. Pedersen, art. «Masdjid», in «Encyclopédie de l'Islam», III, p. 411-412.

16 Ibn Gubair «op. cit.» pag. 11; cf. J. Pedersen, «art. cit.» p. 406.

17 Cf. C. H. Becker, art. «Ayubides» in «Encyclopédie de l'Islam», I, p. 226. Verso il 1230 gli Ayubiti avrebbero comprato 12 mila schiavi; e qualche anno dopo questo numero sarebbe molto accresciuto.

18 Cf. C. H. Becker, art. «Egypte», in «Encyclopédie de l'Islam», II, p. 25; idem, art. «Caire», ibid. I, p. 844; Casanova in «Mémoires de la Mission Arch. Franç. au Caire», vol. VI; Georges Marçais «L'art de l'Islam», Paris 1946, p. 119 ss.

19 Cf. J. Pedersen, art. «Masdjid», in «Encyclopédie de l'Islam», III, p. 409; C. H. Becker, art. «Egypte», in Encyclopédie de l'Islam», II, p. 22-23.

e Makrizi, verosimilmente perché appartiene al dominio dell' attività a dei sapienti e contiene senza dubbio anche, in regola generale una scuola di medicina [20].» Ma non resta meno un'espressione di sentimento religioso.

A leggere specialmente Makrizi ed altri cronisti arabi sembrerebbe che nel periodo ayubita i sultani si fossero esauriti nelle lotte familiari; ma facendo attenzione appare come non ostante queste spedizioni, circoli nelle masse il risveglio religioso islamico, che non mancherà di avere di tanto in tanto esplosioni anti-cristiane.

Per quello che riguarda la situazione delle minoranze christiane sarà bene distinguere l'elemento cristiano copto, dall'elemento cristiano siro-greco.

a) I cristiani copti. - Non é possibile, sino ad oggi, con gli scarsi elementi che possediamo, ricostruire la storia della Chiesa copta. Nel periodo che ci interessa, il principio del sec. XIII, si riconosce una tolleranza da parte degli Ayubiti. Se i nuovi sultani non partecipavano più alle feste cristiane come i Fatimiti, tuttavia non mossero persecuzione ai copti. L'elemento dirigente musulmano distingueva bene i copti che in qualche modo riconosceva come appartenenti al paese, dagli altri cristiani, melkiti ed europei che considerava come estranei e stranieri. Se, teoricamente, Saladino aveva proibito ai cristiani l'esercizio della medicina e quello di secretario negli uffici amministrativi dello Stato; praticamente la corte stessa del Sultano continuò a servirsi di medici e funzionari cristiani [21].

Una rinascita di vita religiosa e culturale può apparire dallo sforzo che nel sec. XIII é stato fatto dai copti per rivalorizzare l'antica lingua dei loro Padri; e di qui la produzione letteraria di grammatiche e vocabolari arabo-copti (scalae); si riordina in collezioni tutto l'insieme delle leggi canoniche; si tenta, ispirandosi alla scienza teologica dei monofisiti siriani, dare un'esposizione del contenuto dogmatico della Chiesa copta [22].

Tra i copti vi é sempre nel fondo del loro spirito una certa animosità verso i mussulmani che vengono riguardati come i principali responsabili della vendetta di Dio [23]; non vi mancano persone che conoscono assai

---

20 J. Pedersen, «art. cit.», «loc. cit.» p. 410.

21 Makrizi «Histoire de l'Egypte», ed. Blochet, p. 148; Ibn Gubayr, «op. cit.», p. 31, parla delle Chiese copte di Akmin. G. Wiet, art. «Kibt» in »Encyclopédie de l'Islam», II, p. 1054.

22 P. Mallon SJ. «Une école de savants égyptiens au moyen âge», in «Mélange de la Faculté Orientale» de l'Université St. Joseph - Beyrouth, t. I, 1906, p. 109-131; t. II (1907), p. 213-264. Graf G. «Die Koptische Gelehrtenfamilie der Aulad-Al-Assal und ihr Schrifttum» in «Orientalia» N. S. I, (1932), pp. 34, 56, 129-148, 193-204. - Cf. P. M. Khouzam «l'Illumination des intelligences dans la science des fondements», Rome 1941, p. 15-32: Ci sembra però che nella valorizzazione di questi scrittori e teologi copti des sec. XIII si sia un po' esagerato ... più che di teologi personali si tratta di compositori che attingono e dipendono dalla letteratura cristiana della Siria.

23 L'autore della «Storia dei Patriarchi di Alessandria», parlando della fame, siccità e pestilenza che colpì l'Egitto al principio del sec. XIII dice: «Quest'anno Allah colpì gli egiziani con tre piaghe, la fame la mortalità e la peste e tutto questo per punire il loro Sultano ed il suo vizir», citato dal Blochet in «Makrizy» «Histoire d'Egypte», p. 287, n. I.

l'Islam e gli siano ben disposte [24]; come pure, funzionari copti che per mantenere la loro situazione passano al musulmanesimo, e anche monaci copti [25].

Altrettanta animosità la mantengono nei riguardi dei Melkiti. Il fatto del sacerdote copto, Marco Ibn Qanbar che passa con molti seguaci alla religione melkita - e che ci viene accennato dall'autore del Chronicon Orientale [26], mentre più dettagliatamente lo illustra l'armeno Abu-Salih [27] - ci può rivelare lo stato della Chiesa copta alla fine del sec. XII ed al pricipio del sec. XIII, e mostrarci altresi i rapporti tra i copti ed i Melkiti.

La reazione del sacerdote Ibn Qanbar alla grave iniziativa del Patriarca Marco Ibn Zara'a dice che rimanevano ancora nella chiesa copta persone fedeli alla tradizione. Mentre l'abrogazione della confessione, l'insistenza per il mantenimento della circoncisione rivestono l'aspetto di misure anti-melkite [28].

Il Patriarca Giovanni Ibn Abugaleb che era stato prima mercante, appare molto benefico, ma l'autore del Chronicon Orientale dice: «Confessionem ab Ecclesia Aegyptiorum abrogavit; circumcisionen vero plurimum commendavit eius usum praecipiens, in eoque stabiliendo multum laborans» [29]. Non esiste nessun indizio che sia stato invitato - come il Patriarca Melkita Nicolò - al Concilio Generale del Laterano. In ogni caso qualora pure fosse stato invitato non esiste nessun elemento per dire che vi partecipasse almeno qualche rappresentante copto.

La presenza del Patriarca melkita Nicolò ai funerali del Patriarca copto Giovanni nella Chiesa del M'allaq, non infirma quello che abbiamo detto tra i rapporti fra i copti e melkiti, poiché, in certe circo-

---

24 Una figura simpatica é quella del sacerdote e medico Abu'l (Kair Ibn-at-Tayyib) che fu secretario di un ministro di Saladino, Taqi-ad-Din Omar al Mozaffer, e per il quale compose un'esposizione ed una apologia della religione cristiana. Cf. Michel Khouzam «op. cit.» che ha illustrato questo teologo copto riportandone testi estratti dalle opere.

25 Makrizi: «Op. cit.», p. 318 (Il Sultan) eut pour vizir durant son règne, un court espace de temps Abou-Sa'id- Ibn Abi' l-Yaman' ibn-al-Khal; ce personnage était un crétien qui abjura le Christianisme entre les mains d'al 'Adil». - Cf. Renaudot «Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum», Parisiis 1713, p. 564-566; - Neale John Mason, «A history of the Holy Eastern Church - The Patriarcate of Alexandria» - London 1847, vol. II, p. 280-281.

26 Petrus Ibn Rahib «Chronicon Orientale» p. 150, «Eius (del Patriarca Marco Abul Farag) diebus abbas Marcus filius Qanbar transiit ad Melkitas, quem ingens turba Bachmuritarum secuta est; eum autem haud multo post paenitentia ductum et ad pristinam religionem regressum, noluit pariarcha admittere»; testo arabo pag. 140.

27 Abu Salih «Churches and Monasteries of Egypt», ed. Evett, Oxford, 1895, p. 20-43. Anche in tutto questo racconto si manifesta, involontariamente forse, una certa animosità verso i melkiti e si cerca di mettere in mala luce il protagonista del fatto. - Cf. Renaudot: «Historia Patriarcharum Alexandrinorum» p. 550-553.

28 Abu Salih: «Op. cit.», p. 21-23 - Per Marco Ibn Zara'a, 73° Patriarca Alessandrino cf. Renaudot «Historia Patriarcharum Alexandrinorum», p. 530-554; Makrizi: «Op. cit.», p. 308 - Per l'abolizione della confessione, cf. pure: «Ein Reformversuch innerhalb der Koptischen Kirche im zwölften Jahrhundert» in Collectanea Hyerosolimitana, Paderborn 1923, p. 147-192; P. Jugie «Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium», Parisiis, 1925, T. V., p. 723-729; P. M. Khouzam, «op. cit.», p. 182-186.

29 Petrus Ibn Rahib «Chronicon Orientale», p. 151-152, (arabo p. 141).

stanze la partecipazione ad un lutto rientra in Oriente nelle ordinarie norme di correttezza; al più denoterebbe uno spirito di generosità da parte del Patriarca Nicolò [30].

Dopo il 1216 la sede patriarcale restò vacante per circa 10 anni. Dissensi interni circa l'elezione dei vari candidati, determinarono vari partiti in seno alla Chiesa copta la quale sempre più era lontana da avere la minima idea di trattare con Roma [31].

Con i latini-cattolici la Chiesa copta d'Egitto non ha avuto nessuna relazione. Una continua reazione contro i Crociati visti sempre come stranieri é nel fondo dello spirito dei copti. Sotto questo punto di vista ci sembra che la tesi sostenuta dal Grousset di una simpatia dei cristiani copti verso i Crociati riguardati quali «liberatori» sia contraddetta anche da quei pochi elementi che oggi abbiamo, ma che ci sembrano sufficienti a provare il contrario [32].

Del resto l'autore della Storia dei Patriarchi di Alessandria ci riferisce la reazione musulmana in seguito alla vittoria crociata di Damiata: il saccheggio di tutte le Chiese cristiane copte o melkite che le reclute musulmane di rinforzo incontravano nel cammino da Cairo verso Damiata; l'ordine del Melek El Kamel di abbattere la Chiesa di

30 Renaudot: «Historia Patriarcharum Alexandrinorum», p. 567 - Non sono riuscito a trovare nei «Sermones» del Papa Innocenzo III l'allusione al Patriarca copto Giovanni che per opera del Patriarca Niccolò si sarebbe in punto di morte, riconciliato con la Chiesa Cattolica; cf. Neale: «A History of the Holy Eastern Church - The Patriarchate of Alexandria», t. II, p. 282. - Le Quien O.P. «Oriens Christianus», Parisiis 1740, t. II cc. 489-490, riporta dalle Cronache di Alberico, monaco delle Tre fontane, il racconto di un miracolo eucaristico avvenuto al Patriarca Giovanni, quando sarebbe stato nella città di Susis in Mesopotamia. Le Quien dice che del racconto: «non ad amussin accipienda omnia sunt quae referentur». Le Quien, dietro Renaudot: («Historia Patriarcharum Alexandrinorum», p. 567) dal fatto che alle esequie del Patriarca Giovanni, non vi assistesse nessum vescovo copto, ma solo il patriarca melkita Niccolò, pensa che fosse morto riconciliato con la Chiesa Cattolica. - Nel racconto di Alberico monaco (Chronica Alberici Monachi Trium Fontium, ad an. 1205, in «Monumenta Germaniae Historica» Script. t. XXIII, p. 886) non ci vuole molto a vedere quanta fantasia vi sia: Un patriarca armeno o caldeo, che diviene Patriarca Alessandrino; celebra la Messa secondo il rito Siro e il pane fermentato nel momento della consacrazione si trasforma in una piccola e bella ostia «ad more sacrifici Latinorum», il calice di legno insieme ai cuchiaini sparisce «adnichilatur» mentre il Sangue viene ricevuto «in argenteo calice» e per questo miracolo tutti si convertirono, cioè più Chiese dei Siri, Armeni, Giorgioni, Lubiani (?) Nubiani e Giacobiti, tornarono «ad consuetudinem sanctae catholicae et Romanae ecclesiae de die in diem». E' interessante se non altro per rifletterci la mentalità del tempo.

31 Makrizi «Histoire d'Egypte» p. 308-309; Renaudot: «Historia Patriarcharum Alexandrinorum» p. 567-576. Vedere White: «The History of Nitria and of the Scetis» per questo periodo della storia del monachesimo egiziano.

32 Grousset: «Histoire des Croisades et du Royaume Franc» t. III, p. 445. Prima di tutto la testimonianza del Card. Giacomo di Vitry riportata dallo stesso Grousset (op. cit., p. 198). Il modo di esprimersi e gli apprezzamenti che si riferiscono ai Latini, nella «Storia dei Patriarchi di Alessandria» anche soltanto da quello che appare negli estratti relativi all'assedio di Damiata (pubblicati dal Blochet in «Makrizi» «Histoire d'Egypte», p. 548-568). - Il diverso trattamento fatto dai Sultani ai copti considerati come propri sudditi, ed ai melkiti considerati anche dai musulmani come simpatizzanti per i Franchi. - Le ripercussioni dei musulmani dopo la disfatta di Damiata, ugualmente sui cristiani copti e melkiti si spiegano come reazione immediata.

S. Marco in Alessandria sotto pretesto che dominando il porto i Crociati avrebbero potuto impadronirsene [33] e facendone ricadere tutta la responsabilità ai «Franchi» manifesta il sentimento di avversione, e non di odio, che in copti sentivano contro i Latini.

Se spesso tra i Latini si avevano pregiudizi e disprezzo per gli Orientali in genere, particolarmente i copti erano considerati - secondo il giudizio dello stesso Giacomo da Vitry - dei mezzi musulmani - «nella lingua, nel costume e nel genere di vita questi cristiani non si differenziano dai musulmani ai quali servono di spie» [34].

Tenendo conto di questo stato di cose, che certamente non migliorò - nei riguardi della situazione della Chiesa copta - durante il Patriarcato di Cirillo III Ibn Lak-Lak, quale valore ha il tentativo di un'unione che la Chiesa copta avrebbe fatto nel 1237?

Sino dal 1228 era stata costituita la Provincia Domenicana di Terra Santa, e nell'agosto 1233 Gregorio IX scriveva al Sultano d'Egitto una lettera rimessa al Cairo da alcuni Domenicani [35].

Inoltre il successo confortante ottenuto dai Domenicani di Gerusalemme nella Pasqua del 1237, quando il Patriarca dei Giacobiti orientali, venuto in pellegrinaggio, sottoscrisse la professione di fede cattolica, faceva sperare che vi fossero possibilità per un ritorno all'unità della fede anche dei monofisiti di Egitto [36].

Fr. Filippo nella sua lettera al papa Gregorio IX dice che ha inviato alcuni suoi confratelli Domenicani al Patriarca Cirillo III Lak-Lak per indurlo alla professione cattolica, dato che aveva saputo delle sue intenzioni di farsi cattolico. Ma dell'esito di queste trattative non ci dice nulla [37].

Avranno forse tentato i Domenicani di avvicinare i copti sino dalla loro missione del 1233, quando la Chiesa d'Egitto era priva di Patriarca ed in mezzo a divisioni? Non sappiamo nulla. E nulla nemmeno di

---

33 in Makrizi: «Histoire d'Egypte», p. 559-560 = Renaudot: «Historia Patriarcharum Alexandrinorum», p. 572-573.

34 Jacobus a Vitriaco: «Historia Hierosolimitana», p. 875-876 in Bougars: «Gesta Dei per Francos», Hanoviae 1611, vol. I, 1091—1092; questo testo (doc. 7) insieme a quello di Oliviero Scholastico di Colonia (doc. 6) sono riportati anche da E. Cerulli: «Etiopi in Palestina - Storia della Comunità Etiopica di Gerusalemme», Roma 1943, Vol. I, p. 58-61.

35 «Annalecta Ordinis Praedicatorum», t. IV, Roma 1899, n. 386, p. 118-119. Cf. B. Altaner «Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts», Habelschwerdt 1924, p. 46, 55, 61.

36 P. Vosté «Les ‚Pères Prêcheurs' de Jérusalem dans la Chronique de Barhebraeus, Pâques 1237» in «Revue Biblique» - XXXVIII, 1929 p. 81-84; - E. Cerulli: «Etiopi in Palestina - Storia della Comunità Etiopica di Gerusalemme», Roma 1943, Vol. I, p. 62-76; a p. 70, n. 1, é opportuna l'osservazione già fatta da Chabot e ripresa dal Cerulli sull'equivoco tra primato d'onore e quello di giurisdizione nella mentalità orientale.

37 «Misimus etiam fratres in Egyptum ad Patriarcham Jacobitarum Egyptiorum qui multo amplius errare solent quam Orientales, aliis erroribus circumcisionem ad modum Sarracenorum addentes, a quo recepimus similiter, quod velit redire ad ecclesiae unitatem, et iam elisis multis erroribus suos subditos prohibuit circumcidi. Huic subdito est Judio minor, Ethiopia, et Libia cum Egypto et Ethiopes et Libii non sunt subditi Sarracenis». Raynaldi «Annales Ecclesiastici» ad ann. 1237, Romae 1646, t. XIII, p. 507.

preciso sappiamo se veramente i Domenicani si sono realmente abboccati con Cirillo III o se le loro speranze si basavano su dichiarazioni di copti che probabilmente in Gerusalemme avevano assistito all'abiura del Patriarca Siro e commossi si saranno - forse in un momento d'entusiasmo - augurati il rotorno alla fede cattolica del loro Patriarca.

Ci sembra tuttavia poter stabilire un certo rapporto tra i fatti passati a Gerusalemme nel 1237 e la situazione della Chiesa copta in questo periodo.

Prima di tutto la persona di Cirillo III Ibn Lak-Lak é una persona molto equivoca: Petrus Ibn Rahib, autore del Chronicon Orientale ce lo presenta come uomo dotto, saggio e di molta abilità, simoniaco [38] tentò di instaurare un regime assolutista contrariamente alle recriminazioni dei Vescovi e dei laici.

L'invio di un Metropolita copto-egiziano a Gerusalemme lo crediamo appunto in relazizone col movimento unionista promosso dai Domenicani. (Non crediamo che Ignazio si sia fatto cattolico in ... due giorni!) Cirillo messo forse al corrente dagli stessi Domenicani dell'orientamento cattolico del Patriarca Siro monofisita, credé giunto il momento opportuno per estendere la sua giurisdizione sulla Palestina e la Siria poiché i «fedeli monofisti» restati senza capo avrebbero facilmente riconosciuto - pensava lui - la sua giurisdizione [39].

Tutto un insieme di fatti (la lotta tra Cirillo e i suoi Vescovi, l'incarceriazione ed il processo di Cirillo provocato dai notabili della Chiesa) ci mostra il carattere intrigante ed insincero di questo Patriarca copto, per cui non esitiamo a dire che qualora reali abboccamenti si fossero passati fra lui ed i Domenicani, gli intenti e le mire non potevano essere sinceri.

Anche i successori di Cirillo Ibn Lak-Lak, rimarranno per molti anni fuori da qualsiasi contatto con la Chiesa di Roma, continuando a considerare i Crociati ed i Latini come degli stranieri e degli invasori.

(Continua.)

---

38 «Chronicam Orientale» p. 152: «Erat vir doctus, sapiens ac multae peritiae; sed congregandis opibus et muneribus pro manu impositione accipiendis deditus» (arab. p. 142). Cf. Renaudot: «Historia Patriarcharum Alexandrinorum» p. 576-593 dove diffusamente parla di Cirillo; - Butcher: «The story of the Church of Egypt», London 1897, t. II, p. 140-141 . - Neale «A history of the holy eastern church - The Patriarchate of Alexandria», t. II, p. 299-306.

39 Su questa questione é interessante la ricostruzione che ha fatto E. Cerulli «Etiopi in Palestina - Storia della Comunità etiopica di Gerusalemme», Roma 1943, vol. I, cap. VIII, p. 62-73.

Surviving influence of Mission contact on the Daly River, Northern Territory of Australia.

by Ronald M. Berndt, Department of Anthropology, Sydney University

Conclusion:

This brief paper serves to present a few identifiable elements from the Jesuit Mission period of 1887—1899, which have survived in the memory of contemporary Ngulugwɔŋga (Mulluk Mulluk) and Madŋala Aborigines of the Daly River, Northern Australia. These elements, moreover, are now remembered only by old men and women, 52 years after the abandonment of the Mission. They do not seem to have been transmitted to people of the younger generation, who did not personally experience such Mission contact.

The Biblical cycle of the Father, Jesus, Maria, Madʒalima, Dʒɔ:sub, Adam and Riva, has been arranged to conform to the local Aboriginal method of relating a myth. Its primary intention is to explain the origin of both Europeans and Aborigines, and to render explicable the division of goods and food between the two. It has thus been relegated to what we can now call local folklore, for it is no longer a living and virile force in their society, and is meaningful to only a small group. This has been the case also in regard to the songs, which to-day have even less significance since they are no longer associated with specific Mission activity (according to the Aboriginal theory that songs should ordinarily have some ritualistic application or be accompanied by some actions).

As already indicated, when Ngulugwɔŋga and Madŋala culture began to collapse, and their numbers became increasingly smaller, Mission beliefs (as expressed through the above cycle and songs) apparently served some useful purpose in providing a partially satisfying substitute faith. However, Mission influence was abruptly terminated, with the consequence that this «substitute faith» lost its significance and was gradually dissipated by the growing sense of insecurity and disillusionment. This state of affairs was accelerated by a further intensive wave of European and Asiatic contact. The turn of the century brought more settlers to the Daly; a new smelter in 1904 at the old Copper Mine (the scene of the 1884 murders); and the establishment of a Government Farming scheme. Later a number of small farms were taken up, and have remained to the present day. The result of this contact was initially disastrous to the natives, involving as it did prostitution, intoxicating liquor, bad working conditions (long hours, rough treatment, and inadequate food which represented their only recompense) [22], dissension between native employees and European employers, and so on.

---

[22] These conditions have remained to the present-day.

The Ngulugwɔŋga and Madŋala continued to decline in number; their own indigenous religious life, with its ceremonies, rituals, and songs had almost disappeared.

They have been, however, re-inforced by incoming tribal groups attracted to the Daly River by goods and food (especially tobacco) which were to be obtained from Europeans. The Ngulugwɔŋga and Madŋala were culturally and linguistically dissimilar to these newcomers. To-day, however, it seems that they will eventually become absorbed by them. So much of their original culture has been lost that they now refer to themselves not as the Ngulugwɔŋga and Madŋala (their traditional tribal terms), but as the Mulluk Mulluk and Amadil (the former derived from «mollock», refuse from a mine, and the latter from Hermit Hill, an important site in their original tribal territory).

Many of the newcomers to the Daly River are known as the «Bringkin» or «Moiil» groups. These people, belonging to a large cultural bloc, extend to-day from the north-western banks of the Daly across the wide plains to the Port Keats Roman Catholic [Sacred Heart] Mission station, and beyond. Most of them, moreover, are influenced directly and indirectly by the Port Keats Mission. This phase of contact will be most interesting to study, particularly in view of the Jesuit Missionaries effect on the Aborigines of the Daly River and its immediate vicinity.

* * *

Appendix:

The following interlinear textes, relevant to the above material, are recorded in Ngulugwɔŋga; the phonetic symbols used conform to the International Phonetic Script, with modifications and additions by Dr. Capell [23].

a Adam and Riva:

baijaŋ alalg aːgana . baijaŋ dʒiːidʒ baːgalji juːnəwa
Father boy nothing . Father been keep/ sit down him

Mariːa Madʒaliːna Maigəl buː jiːmin . Adam juːjuːwa.
Mary Mary Magdalene Michael [1] (breathes) he . Adam stands up.

wɔŋari Adam , ŋaminjiːmin , biːnunduŋ wuːlguːma ŋaminjiːmin
You Adam , spoke he , you go work spoke he

baijaŋ . bi wuːlguːma wudajiːda . gaijiːda baːg mi
Father . (He) goes works by himself . He comes back sits food

deba [2] mi ŋag baːg . bɔːrəiŋə mi ŋag arulg
supper/food/eat/ sit down . In the morning food eat breakfast (first meal)

biːida wuːlguːma . diːdʒˈgaijiːda juːjiːjuːwa
(and) he goes/to work . Keeps coming back (he) sleeps and gets up.

Adam aluwa wɔŋari aːgana ? jalara (i.e., ja aluwa)
Adam woman you got nothing ? Yes/ woman

aːgana baijaŋ : anda ŋana aduŋ dirilgˈwɔŋari aluwa
nothing Father : No matter/ me remain unmarried woman

---

[23] Vide A. Capell, «Methods and Materials for Recording Australian Languages», Oceania, 1945, vol. XVI, No. 2, pp. 144-176.

jaːgŋa baijaŋ , ŋaminjiːmin . aluwaˑaŋ aduːma ŋuna ,
not here (want) Father , spoke he . Woman/give/ I to you,

Adam , ŋaminjiːmin baijaŋ . aluwa aːgana . ŋanə dʒəd
Adam , spoke he Father . Woman nothing . You stand up

waia . buː ... jiːmin baijaŋ . Adam dad jiːmin :
come (here) . (I) breathe he Father . Adam looks/ he :

aː baijaŋ aluwa . wəŋari , baijaŋ ŋaminjiːmin ,
Ah Father woman . For you , Father spoke he ,

waidbala [2] dʒainəmən [2] jiːnja , aːgana aŋˑŋuːn maːwa ;
White-fellow/Chinaman Aboriginal male , donˑt give/you/ to all ;

jiːnja , aluwa .
man , woman ....

Adam miːgi ; mi abəl [2] miˑdamˑmuda . aːgana baŋ dad
Adam food here ; food apple food/ripe [3] . No Father look

ma juŋə . ŋag aŋgaduːma , Riːva ŋaminŋiːmin . mi biːida
will at us . Eat give/us two , Eve spoke she . Food she goes

dabaidʒ waijiːmin Adam ŋag wilmin .
picks [4] take it/he Adam eat they .

wuːlguːma wiːrəŋag . Adam Riːva diːnwara ,
(He) works (and) stops . Adam Eve come this way (here) ,

baijaŋ ŋaminjiːmin . ŋamin aija ŋuːlugŋamin : aːwad
Father spoke he . (I) told you I to you talked : donˑt

wuːmudiːidʒ . biːnugəduŋ : jiːlib , gəijud
steal . You go away (now) : lily root , lily (dif. species)

mundʒalg , diːdidj , dʒerin , wəni , diːrin ,
seed lily , yam , goanna , snake , turtle ,

laːg ma ŋuːgəduŋ ŋag ma ŋuːgəduŋ . baijaŋ
eat (root food) will all of you eat will all of you that . Father
that (meat)

ŋaminjiːmin biːwuda deg anməl ŋanə
spoke he you go to camp [5] that will do .

General Translation:

The Father had no son. Father sat down with Mary, Mary Magdalene and Michael. With a puff of wind (his breath), he made Adam, who stood up. You are Adam, he said. You go and work. Thus spoke the Father. He goes and works by himself. He returns, sits down and has supper. In the morning he has breakfast and goes to work. He keeps on doing this — sleeping and getting up.

«Adam, you have no woman»?

«Yes, no woman, Father; but it doesn't matter, I'll remain unmarried: for there is no woman here, Father», he said.

«I will give you a woman, Adam», said the Father.

«But there's no woman here.»

«You stand up here». He again breathed, the Father.

Adam looks up. «Ah, Father, a woman!»

«For you», said the Father. «But don't give her to any white man, Chinese

---

Notes: [1] «blowing puff of wind».
[2] English word.
[3] «cooked one»: maindamdam, unripe.
[4] lit. catches.
[5] «Devildevil» country: i.e., unsettled Bush country.

or Aborigine; and don't kill (or beat) and don't steal.»
Thus he goes to work, Adam with his wife.
«Adam, here is food; a ripe apple!»
«No, Father will see us.»
«We will eat», said Eve. She goes and picks it. Adam takes it and eats. They continue to work, but are stopped. «Adam, Eve, come here!» said the Father. «I told you not to steal. Now you must go away and eat lilies, yams, goanna, snake, turtle.» Thus said the Father. «You will go to Anmɔl.»

* * *

b Jesus:

baijaŋə ŋaminjiːmin , Mariːa alalg dʒədŋiːmin alalg
Father of spoke he , (and) Mary/ child make/ she (been) [1] child

Mariːa ŋiːwad ŋunmaːwa Jeisus Graisd . Madʒaliːna
Mary name called him Jesus Christ . Mary Magdalene

dʒalwandag ŋunjawa baijŋan . beduŋ alalg dad aduma
listened she heard him Father . (I) go child look of ours

alalg jaːwud biːnunda baijaŋ , ŋaminiːmin . aŋˈŋulg
child belong to us/ I go Father , spoke she . Halfway

aːgana juːnˈŋunuŋga biːgənuŋga badliˈam deg . biːnunda ,
don't sleep you go you Bethlehem camp . She went ,

maulwun dad . miːdʒaŋ alalg aːgwɔːn ? daidʒˈwilmin .
clothes looked . Sister child which way ? Killed/they him .

wergma nunda daraːd ma nunda dadˈŋiːmin waˈŋíːmin
cried she looked about she [2] looked she picked (him up)/she

wəgaˈnundaŋu . baijaŋ ŋaminjiːmin . Dʒɔːsub Jeisus Graisd
brougth (him) she . Father spoke he . Joseph Jesus Christ

Mariːa dadmanunduŋ . dɔŋgiwa galbag Mariːa
Mary look out (for them) you [3] . on donkey ride Mary

Graisd , gaːwuda baijaŋ deg jinŋana baːg . dʒandi [5]
Christ , they come Father's place his [4] sit down . week

janag bɔːrɔːmajiːda ; dʒandi janag bariːd dʒiːjuwa
one walk knee he ; week one he got up and walked

waradmaijiːda ; jəlg janagŋa ŋandagbulu .
walked about he ; moon one big man .

Notes: [1] Informants' comments: 'Mary was some distance away on the ground (earth): Baijaŋ (Father) talked to her from the sky. Then Mary «caugth» the child Jesus through the head (bɔːndu)' — that is, the spirit of Jesus came with the voice of the Father and entered Mary through her ears, and thus subsequently animated the foetus. This differs from the version presented above, when the Father made Mary pregnant through a puff of wind (breath), the spirit of Jesus entering her through the breath. The child's spirit entering the mother in this way conforms to the traditional Ngulugwəŋga belief.

[2] Alternatively, werwe ma nunda (looked about she).

[3] I.e., «look after them».

[4] 'A clean place, no grass with the ground like cement; good food there.' That is, Mary and Christ journey to this place, which is not apparently in the sky as suggested by the first part of the story: actually they go to the garden where the apple grew, and from which Adam and Eve were banished.

[5] Probably dʒandi, «Sunday»: from one Sunday to the next is one week.

mi abəl gadŋa bɔmwilmin, banaːna , dumaːdo ,
Food apple grew put them , banana , tomatoe ,
wɔdɔməlɔn , gɔːn . bɔmwilmin dʒuːn janagŋa damːmuda abəl :
water melon , corn . put them tree one ripened apple :
dadʒimaːida bulud [6] janagŋa jarigiːŋa wɔbiːjida sdeibɔl [7]
picked he plate one filled it up / put he table
dʒəd . alalg wara mi ŋagːŋuːgəduːma . baːg
stop (place upon) . Boys [8] come here/food/eat/all of you . Sit down
wuduːwa ŋagmawuda . aːgana mi janagŋa ŋagma miwuda [9] .
all come eat/they been . Not food one eat food/they been .
didʒwa dʒəd . muda mi jalwɔːg ŋag ŋuːngəruːnmaːwa .
Put it back stop . Later on/food/another eat you will receive again later .
ŋaminjiːmin Graisd . damːmuda laulwəd dab ;
spoke he Christ . (It) ripened/damper made ;
mudʒɔːrwuna ŋag wilmin waidbala rais , dʒuːga , di , dəbagə .
altogether eat them white/fellow/rice , sugar , tea. , tobacco .

General Translation:

Thus the Father spoke, and Mary became pregnant with a child, who was named Jesus Christ. Mary Magdalene listened and heard the Father talking. «I must go to look at our child. I go, Father», she said.

«Don't sleep on the journey, but go directly to Bethlehem», the Father replied.

So she went, and saw only clothes (which had been stained with sheep's blood — vide above). «Sister, where is the child?»

«The have killed him.» (Mary replied.)

She (Mary Magdalene) cried, and looked about until she found him. Then she brought him along. The Father spoke, «You (Mary Magdalene) and Joseph will look after Mary and Christ.»

Mary and Christ ride on a donkey to the Father's place, where they sit down. After one week, the infant Christ crawls; in the second week he walks; after another four weeks he is a 'big man', an adult.

He grew apple(s), bananas, tomatoes, water-melons and corn. One apple ripened on a tree. He picked this and put it upon a plate, which it completely filled; he put this on a table. »Come here, boys, all of you eat» (Jesus called). They all come, sit down and eat. They do not finish the apple completely, but some is put back. «Later you will receive another food to eat», thus Christ spoke. When it was ready, flour (bread = damper) was prepared; and all of them ate European rice, sugar, tea and tobacco.

---

[6] English word, «plate».
[7] English word, «table».
[8] The word alalg (boy, children) is used instead of jiːnja, men; this refers to the twelve Apostles.
[9] They do not eat all of this apple, but some is put back.

Die Errichtung des Apostolischen Vikariates Madras

nach den Akten des Propagandaarchivs

von P. Nikolaus Kowalsky O.M.I., Rom.

3. Mgr. O'Connor erster Apostolischer Vikar von Madras.

Nach langen Verhandlungen und nach manchem Rückschlag war nun endlich der erste Apostolische Vikar in Madras. Am 20. Februar 1836 schickte Mgr. O'Connor seinen ersten Brief aus Madras an die Propaganda [1]. Am 24. April 1835 hatte er Irland verlassen. In seiner Begleitung waren drei Augustiner, ein Weltpriester, ein Diakon, drei Katechisten und ein Diener. Ein Katechist, der Bruder des Studenten Olliffe vom Collegium Urbanum, starb während der Fahrt an Schwindsucht.

Am 30. August hatte O'Connor Besitz von der Mission ergriffen. Die Freude darüber, daß nun englischsprechende Priester gekommen sind, war groß, nicht nur in Madras, sondern in der ganzen Präsidentschaft, besonders bei den Soldaten, die dem Heiligen Vater ganz besonders für sein bekundetes Wohlwollen dankten. Am 10. September 1835 fand eine Versammlung der Katholiken von Madras statt, in der eine Begrüssungsadresse und ein Dankschreiben an die Propaganda angenommen und von den 350 Anwesenden unterschrieben wurde. O'Connor legte beide Adressen seinem Schreiben bei [2]. Auf die Begrüßungsadresse hatte der Apostolische Vikar am folgenden Sonntag mit einem Hirtenbrief geantwortet, von dem er auch eine Abschrift beifügte [3].

In diesem Hirtenbrief heißt es: Der Apostolische Vikar sei angekommen, um die Ordnung in Madras wiederherzustellen, Frieden zu stiften, Mißbräuche abzustellen, die Unwissenden zu unterrichten, die Fehlenden zu tadeln, unsern heiligen Glauben zu fördern und auszubreiten, vor allem durch Errichtung von Kirchen und Schulen. Die Liebe Gottes solle in allen Fragen Hirt und Herde leiten, so daß sie der Frucht der Liebe: des Friedens und der Geduld, die die Schwächen des Anderen erträgt, teilhaftig würden. Zum Schluß dankte er den Gläubigen für den Empfang, den sie ihm und seinen Gefährten bereitet hatten.

Die Kapuziner hatten dem Apostolischen Vikar, soweit er in seinem ersten Bericht an die Propaganda darüber urteilen konnte, alles was zur Mission gehörte, übergeben. Der Gouverneur, die Spitzen der Behörden und des Heeres, nahmen den Apostolischen Vikar überall mit der größten Ehre auf.

Doch vom ersten Tag an zeigten sich auch die Schwierigkeiten. Der Bistumsverweser von Meliapur sprach dem Apostolischen Vikar die Jurisdiktion ab und lehnte sich gegen die Anordnungen von Rom auf. O'Connor bat, die Propaganda möge etwas gegen Meliapur unternehmen, ehe es zum offenen Schisma komme. Vielleicht könne man den Kardinal-

1 Acta 1836 (199) f. 255-256. S.C.G. 1837 (953) f. 221-222.
2 Adresse an die Propaganda, englischer Text, S.C. vol. V (1832—1836) f. 600, Abschrift. Adresse an O'Connor, ebenda, f. 600v, Abschrift.
3 S.C. vol. V (1832—1836) f. 597.

patriarchen von Lissabon mit der portugiesischen Regierung verhandeln lassen, um ihr mitzuteilen, daß etwas gegen den Unruhestifter unternommen werden müsse.

Mgr. O'Connor wünschte, der Heilige Stuhl soll erklären, daß sich seine Jurisdiktion auf die ganze Präsidentschaft Madras erstrecke, wie ja auch dem Apostolischen Vikar von Kalkutta die ganze gleichnamige Präsidentschaft zugesprochen wurde. Wenn diese Erklärung abgegeben würde, sei alles in Ordnung, denn Meliapur liege in der Präsidentschaft Madras. So käme dann auch gleichzeitig der Apostolische Vikar von Bengalen zu seinem Recht.

Mgr. O'Connor bat dann um Dispens für die Fast- und Festtage, da sich doch niemand um ihre Beobachtung kümmere, könne man so viele Sünden vermeiden.

Dann bat er die Propaganda, sie möge ihm einen englischen Priester schicken, der wenigstens 40 Jahre alt sei, über die nötige Missionserfahrung verfüge und auch ein guter Prediger sei, damit er später sein Nachfolger oder auch gleich sein Koadjutor werde. Man müsse alles vorhersehen, um ja in den Apostolischen Vikariaten eine Sedisvakanz zu vermeiden, wie sie nun schon seit langer Zeit in den Patronatsbistümern bestehe.

P. Page, ein Augustiner, der mit O'Connor nach Madras gekommen war, mußte am 16. Januar 1836 krankheitshalber wieder abreisen, er hoffte, daß er sich am Kap der Guten Hoffnung noch nützlich machen könne [4].

Bei der Übergabe der Mission durch die Kapuziner wurde Mgr. O'Connor auch ein Verzeichnis aller Kirchen, die ihm von Rechts wegen unterstanden, überreicht.

Lf. Nr.	Ort	Name der Kirche	Zahl der Christen	Bemerkung
1.	MADRAS	KATHEDRALE	12 000	KAPUZINER
2.	Madras	St. Johann	1 500	Priester von Meliapur
3.	Madras-Parcheria	St. Peter	10 000	Priester von Meliapur
4.	Madras-Parcheria	Marienkirche	10 000	Priester von Meliapur
5.	Madras-Royapura	Schmerzensmutter	1 000	kein Priester, wird von einem Priester von Meliapur versorgt
6.	Madras ?	St. Rochus	200	in Ruinen
7.	Madras	Friedhofs-Kapelle	200	kein Priester
8.	MADRAS-Vipery	ST. ANDREAS	4 000	KAPUZINER
9.	Maderathan	St. Georg	100	noch im Bau, fehlt das Dach
10.	Wallajapettah	Marienkirche	500	kein Priester
11.	Periapalla	Marienkirche	100	kein Priester
12.	Musalipata	Marienkirche	500	Priester von Goa
13.	Chidepaukum	?	100	kein Priester
14.	Surat	?	?	War seit dem Tod des letzten Kapuziners im Jahre 1824 von Goa aus besetzt [5].

[4] Brief an die Propaganda vom 12.2.1836, S.C.G. 1837 (953) f. 221-222.

So sind von den Kirchen tatsächlich nur die Kathedrale und die Kirche von Vipery übergeben worden, wie schon Petrus von Alkantara an die Propaganda geschrieben hatte. Die Kirche von Royapura ist später Mgr. O'Connor zurückgegeben worden. In einem Brief vom 26. Januar 1836 bat der Apostolische Vikar den Bistumsverweser, Manuel vom Ave Maria [6], ihm doch auch die Kirchen von Parcheria und St. Johann, die ihm von Rechts wegen unterstanden, zurückzugeben, wie er ihm ja auch schon die Kirche von Royapura zurückerstattet hatte. Der Bistumsverweser hatte seiner Zeit Petrus von Alkantara versprochen, die Kirchen von Parcheria zurückzugeben, wenn dieser sie mit Kapuzinerpatres besetzen könne. Mgr. O'Connor hatte nun genügend Priester, um dort selbst die Seelsorge auszuüben. Auch der Kirchenvorstand von St. Johann hatte O'Connor gebeten, er möge die Kirche, die zu seiner Jurisdiktion gehörte, wieder unter seine Verwaltung nehmen. Um des Friedens willen war der Apostolische Vikar bereit, den Priester, der an der Kirche tätig war, weiterhin dort zu lassen, wenn er nur seine Jurisdiktion anerkenne [7]. Manuel vom Ave Maria antwortete ihm am 28. Januar 1836, daß er zu seinem Bedauern den Forderungen nicht nachkommen könne, da er die Angelegenheit schon nach Lissabon berichtet habe und nun die Entscheidung der portugiesischen Regierung abwarten müsse [8].

In einem Schreiben ohne Datum, das aber aus der ersten Zeit seiner Amtsführung in Madras stammen muß, meldete O'Connor, daß der alte Propräfekt P. Johann-Baptist von S. Remo und er einen Notar gebeten haben, das Grundeigentum der Kapuziner, das noch auf den Namen des P. Johann-Baptist eingetragen war, auf den Namen des neuen Apostolischen Vikars umzubuchen. Der Notar wollte das Ernennungsbreve des Apostolischen Vikars nicht als Rechtstitel anerkennen, der Oberste Gerichtshof nahm es dann aber an [9].

Von Anfang an hatte O'Connor gute Beziehungen mit der Regierung unterhalten. Am 1. September 1835 dankte ihm der Gouverneur von Madras durch seinen Sekretär für sein Schreiben vom 31. August 1835, in dem O'Connor seine Ernennung und Ankunft mitgeteilt hatte. Der Gouverneur versprach ihm Schutz und Unterstützung [10]. Ein ähnliches Antwortschreiben schickte ihm am 30. September 1835 der Generalgouverneur von Indien [11].

Am 20. Oktober 1835 richtete der Apostolische Vikar eine Bittschrift an den Gouverneur Friedrich Adam und bat um eine Unterstützung für die Restauration der Kathedrale und reichte gleichzeitig einen von einem Regierungsingenieur ausgearbeiteten Kostenvoranschlag ein. Ferner berichtete er, daß er drei Schulen eingerichtet habe, davon eine bei

5 S.C.G. 1837 (953) f. 200.
6 Geweiht in Goa am 22.9.1798 von Erzbischof Manuel de S. Catarina. Cf. Monim. Goana ecl. III, p. 106.
7 S,C.G. 1837 (953) f. 211-215v englischer Text, ital. Übersetzung, ebenda f. 205-208.
8 S.C.G. 1837 (953) f. 219-220 englischer Text, ital. Übersetzung, ebenda f. 209-209v.
9 S.C.G. 1837 (953) f. 195v-196.
10 S.C.G. 1837 (953) f. 195.
11 S.C.G. 1837 (953) f. 195.

der Kathedrale für Europäer. Die Lehrer würden vom Vikariat bezahlt, das aber auf die Dauer nicht allein für die Kosten aufkommen könne. Außerdem bat er um Erhöhung des Gehaltes für den Geistlichen, der den Dienst am Militärhospital versah [12].

Am 11. Januar 1836 wurde ihm geantwortet, daß der Gouverneur 5000 Rupien für die Reparatur der Kathedrale bewilligt habe, außerdem sei das Gehalt des Hospitalgeistlichen von 35 Rupien auf 150 Rupien erhöht worden. Der Gouverneur versprach auch jedem Geistlichen, der irgendwie Militärseelsorge ausübe, monatlich 50 Rupien zu zahlen. Das Gesuch um Unterstützung für die Schulen hatte der Gouverneur an die Direktoren in London weitergeleitet [13].

Die Zeitung «The Standard» brachte am 28. Januar 1836 einen Artikel, der hervorhob, daß Mgr. O'Connor in seinen Bemühungen um die Schulen schon schöne Erfolge gehabt habe [14]. An Lord Clifford schrieb der Apostolische Vikar am 10. Oktober 1836, daß er einen englischen Katechismus vorbereite, der auch ins Tamul übersetzt werden soll [15].

Weniger klug und glücklich war er in seinem Vorgehen gegen die Kapuziner. Sein Ziel war, die Kapuziner möglichst bald aus der Mission zu entfernen [16].

Am 23. September 1835 schrieb O'Connor an P. Peter Ludwig, da er kein Englisch und Tamul könne, sei er für die Mission von keinem Nutzen und die Mission könne bei ihrer Armut keine unnützen Menschen unterhalten. Er habe die Wahl, sich entweder einen anderen Bischof zu suchen oder nach Italien zurückzukehren. Er soll darum sofort über Pondichéry abreisen, ehe der Monsum die Seefahrt unmöglich mache [17].

P. Peter Ludwig antwortete am nächsten Tag, daß er sich in den vergangenen Jahren nichts habe zuschulden kommen lassen. Er zöge es vor, nach Italien zurückzugehen und bat um Reisegeld und um Aufschub bis zum Januar, um nicht gerade in der gefährlichsten Zeit reisen zu müssen [18].

Der Apostolische Vikar gewährte ihm am folgenden Tag den Aufschub, P. Peter Ludwig mußte aber bis zum Januar nach Marcamo gehen und dort für die Christen die hl. Messe lesen und Pfarrdienst tun, soweit er dazu fähig war (in quanto lei è capace). Am Sonntag den 4. Oktober sollte er bereits dort sein [19]. P. Peter Ludwig von Venedig war Prokurator der Mission gewesen und kannte die Vermögenslage. Er rechnete dem Apostolischen Vikar vor, daß auf der Bank der Ostindischen Handelsgesellschaft in Madras 213 913 Rupien lagen, die zu 5% verzinst waren. Zu den 10 695 Rupien Zinsen kamen die 1800 Rupien Gehalt, die der Geistliche am Militärhospital bezog, außerdem die Einkünfte des Grundbesitzes, die Stolgebühren, Meßstipendien und freiwilligen Gaben, die nicht klein waren. Von den Zinsen des Kapitals wurden 12 Waisenkinder, ein Tamul- und ein Englischlehrer unterhalten. Es blieben also allein von den Zinsen noch 7989 Rupien zur Verfügung des Apostolischen Vikars [20].

---

12 S.C.G. 1837 (953) f. 195v.
13 S.C.G. 1837 (953) f. 198.
14 S.C.G. 1837 (953) f. 218, ital. Übersetzung.
15 S.C.G. 1837 (953) f. 243-244.
16 Brief an die Propaganda vom 10.5.1837, S.C.G. 1837 (953) f. 128-129v.
17 S.C. vol. V 1832—36) f. 838.
18 S.C. vol. V (1832—36) f. 840-840v.
19 S.C. vol. V (1832—36) f. 841-842. Es war eine rein tamulische Gemeinde. P. Peter-Ludwig sprach aber keine Eingeborenensprache.
20 S.C. vol. V (1832—36) f. 834-837.

O'Connor war so gezwungen, den Kapuzinern eine Pension zu bezahlen. Nicht ohne Bitterkeit bemerkte er, daß der arme P. Felix von Aspra, den er nach Aussagen der Kapuziner hat hungern lassen, der M.E.P. von Pondichéry 5000 Rupien hinterlassen hat [21].

P. Peter Ludwig von Venedig schrieb aber auch an die Propaganda. Das Volk sei unzufrieden, daß kein Gottesdienst mehr in Portugiesisch gehalten wird, die Rosenkranz- und Skapulier-Bruderschaft sei aufgelöst worden, das Kreuz von der Kanzel entfernt, alle Prozessionen mit Ausnahme der am Fronleichnamstage abgeschafft, der Rosenkranz würde nicht mehr vorgebetet, die Reliquien nicht mehr zur Verehrung ausgesetzt usw. Der Streit mit dem Bistumsverweser von Meliapur, der unter Petrus von Alkantara glücklich eingeschlafen war, sei nun durch O'Connor wieder aufgeweckt worden, viele Unzufriedene gingen nun zu den Priestern von Meliapur [22].

Die Kapuziner hatten auch noch Freunde in der Stadt, die auch an die Propaganda schrieben und dieselben Klagen vorbrachten. Sie fügten hinzu, daß die Irländer unter sich genau so wenig Einigkeit hätten, wie die Kapuziner, einer habe schon unter dem Vorwand schlechter Gesundheit die Mission verlassen. An diesem Vorwurf scheint etwas Wahres zu sein, denn in seinem Brief an die Propaganda vom 4. Juni 1836 klagte Mgr. O'Connor, daß er ganz allein stände, nicht weil er von seinen Priestern etwas verlange, was er selbst nicht täte, sondern weil er nicht gestatten kann, daß jeder tue, was er wolle [23].

Am 14. Februar 1836 ging eine zweite Beschwerdeschrift an die Propaganda, die von 112 Christen unterschrieben war. Sie brachten dieselben Klagen vor. Seitdem P. St. Leger in Kalkutta und Mgr. O'Connor in Madras sei, herrsche die Anarchie in der Diözese Meliapur. Die ausgesprochenen Exkommunikationen und die Interdikte, die eine Partei über die andere verhänge, seien ein Skandal für Christen und Heiden [24].

Ein gewisser Bonjour und 185 andere, die mit ihm unterschrieben, baten den Apostolischen Vikar, er möge für portugiesische Beichtgelegenheit und portugiesische Predigten sorgen [25].

Mgr. O'Connor antwortete ihnen am 1. Dezember 1835, es seien in Madras fünf Priester, die auf Portugiesisch beichthören können: 1) P. Johann Baptist von S. Remo (Kap.), 2) Georg Waloon an der Kathedrale, 3) P. Michael von Savoyen in Royapura (Kap.), 4) P. Moriarty könnte es im Notfall auch (P. Moriarty schreibt in seinen Briefen an die Propaganda ein gutes Italienisch). Außerdem verständen alle Christen Englisch oder Tamul [26].

Ein Teil der Gläubigen von Royapura schrieb am 10. September 1835 an den Apostolischen Vikar, daß zwar der Priester von Royapura sich unter seine Jurisdiktion gestellt habe, aber der Apostolische Vikar müsse wissen, daß die Kirche nicht dem Pfarrer gehöre, sondern den Gläubigen, die nicht alle damit einverstanden seien [27].

---

21 Brief an die Propaganda vom 4.6.1836, S.C. vol. V (1832—36) f. 724-724v.
22 S.C. vol. V (1832—36) f. 834-837.
23 S.C. vol. V (1832—36) f. 724-727.
24 S.C. vol. V (1832—36) f. 678-679v; ital. Übersetzung ebenda f. 876-876v.
25 S.C. vol. V (1832—36) f. 848; ital. Übersetzung ebenda f. 849.
26 S.C. vol. V 1832—36) f. 852-853; ital. Übersetzung ebenda f. 850-851.
27 S.C. vol. V (1832—36) f. 609.

Außerdem schickten sie auch noch am 7. Okt. 1835 eine Beschwerde an die Regierung [28]. Am 27. September 1836 teilte die Propaganda Mgr. O'Connor die Klagen, die gegen ihn eingelaufen waren, mit, und bat um Stellungnahme [29]. Am selben Tag schrieb sie auch an den Apostolischen Vikar von Kalkutta und bat ihn, er möge die Wahrheit feststellen und der Propaganda Bericht erstatten [30].

P. St. Leger antwortete am 15. April 1837, er habe bis jetzt erst zwei Briefe von Mgr. O'Connor erhalten, die aber einen guten Geist verraten, außerdem gäbe er sich große Mühe, seinen Ordensmitbruder, den Bistumsverweser von Meliapur umzustimmen, er könne darum nicht glauben, daß O'Connor der Religion Schaden zufüge. Der Gottesdienst sei bei den Indern etwas sehr Äußerliches, das man manchmal kaum vom heidnischen Kult unterscheiden könne, doch müsse man bei den nötigen Reformen klug und langsam vorgehen. Auch in Kalkutta zeigen die Bruderschaften wenig Frömmigkeit, viele Mitglieder hätten ihre Ostern nicht gehalten. Sie kämen nur an den Festtagen zum Hochamt, das mit möglichst viel Prunk gehalten werden müsse. Die Bruderschaften seien mehr eine Einnahmequelle für den Pfarrer, als eine Förderung der Frömmigkeit, auch er habe schon oft überlegt, ob er sie reformieren oder ganz aufheben solle. Manche Christen kämen zuerst in die Kirche und gingen dann zum Tempel der Göttin Khali. Umgekehrt kämen viele Hindu in die Kirche, um zum Kreuz zu beten. P. St. Leger glaubte, daß die Anklagen gegen O'Connor falsch oder doch stark übertrieben seien [31].

Am 13. März 1837 widerlegte Mgr. O'Connor in einer Denkschrift alle Anklagepunkte [32]. Er glaubte beweisen zu können, daß der exkommunizierte Kapuziner Lorenz von Sassari, der als Arzt in der Stadt lebte, die Gläubigen aufhetze. Jedenfalls habe er die Briefe an die Propaganda geschrieben [33].

Sein Generalvikar P. Moriarty tat am 3. Mai 1837 dasselbe [34], außerdem schrieb er am 20. März 1837 eine Denkschrift über das Verhalten der Kapuziner [35].

Am 14. Oktober 1837 schrieb die Propaganda, daß sie die Denkschriften erhalten habe und sich freue, daß der Apostolische Vikar sich so glänzend rechtfertigen konnte [36].

Mittlerweile hatte Mgr. O'Connor durch sein unkluges Verhalten einen neuen Sturm heraufbeschworen. Mgr. O'Connor hatte Mgr. Hébert gebeten, einen Priester für die Militärseelsorge nach Arnee, das zwar noch in der Präsidentschaft Madras lag, aber zur Jurisdiktion der Mission M.E.P. gehörte, schicken zu dürfen. Obwohl dort schon ein Priester des Pariser Seminars unter den Indern tätig war, der auch soviel Englisch konnte, daß es zum Beichthören und Katechismusunterricht langte, wenn es auch nicht zu einer guten Predigt reichte, hatte Mgr. Hébert des Friedens halber nachgegeben. Aber

---

28 S.C. vol. V (1832—36) f. 611; ital. Übersetzung ebenda f. 609.
29 L.D.B. 1836 (317) f. 745-746.
30 L.D.B. 1836 (317) f. 746v-747.
31 S.C.G. 1837 (953) f. 120-121v, außerdem in einem zweiten Brief vom 2.10.1837, S.C. vol. VI (1837—38) f. 214-216v.
32 S.C. vol. VI (1837—38) f. 94-97v und f. 98-101v, Brief in doppelter Ausfertigung, beide sind eigenhändig von Mgr. O'Connor geschrieben.
33 Brief an die Propaganda vom 10.5.1837, S.C.G. 1837 (953) f. 128-129v.
34 S.C. vol. VI (1837—38) f. 83-91.
35 S.C. vol. VI (1837—38) f. 102-107v.
36 L.D.B. 1837 (318) f. 811-812.

der Priester, den Mgr. O'Connor dorthin geschickt hatte, nahm in der Kirche Änderungen vor (er hatte Heiligenbilder entfernt), ohne Mgr. Hébert um Erlaubnis zu fragen. Auch nahmen die Christen Anstoß an seinem Verhalten, da er wie sein Bischof nur beim Gottesdienst die Soutane trug. Sogar Mgr. Héberts Koadjutor schrieb am 23. Juli 1836 seinem Bischof: Quel scandale! Der irische Priester aus Madras trägt keine Soutane [37]. Außerdem hatte er eine Taufe in einem Privathaus gespendet und verkehrte viel mit den englischen Offizieren. Mgr. Hébert wandte sich an O'Connor und verlangte die Abberufung des Priesters [38]. Doch der Apostolische Vikar verteidigte seinen Priester. Außerdem gab Mgr. Hébert O'Connor einen Seminaristen, damit er Priester habe, die die Landessprache beherrschen, mit der Auflage, ihn nicht vor einem Jahr zum Priester zu weihen. Mgr. O'Connor erteilte ihm aber innerhalb 6 Tage alle Weihen von der Tonsur bis zur Priesterweihe und gab ihm dann eine Pfarrstelle in Madras (Vipery), wo selbst ein alter Missionar seine Schwierigkeiten hatte. Daraufhin schrieb Mgr. Hébert an Mgr. O'Connor, er könne ihm in Zukunft keinen Seminaristen mehr geben. Doch der ehemalige Seminarist schrieb an seine Mitschüler, daß er in Madras sofort geweiht wurde. Daraufhin verließ ein anderer Seminarist heimlich das Seminar und ging nach Madras. Als Mgr. Hébert dem Apostolischen Vikar schrieb, er könne diesen Seminaristen nicht ohne gültige Dimissorialien weihen, stritt dieser das ab. Weil die Seminaristen lieber nach Madras gingen, wo sie sofort geweiht wurden, bestand die Gefahr, daß das Seminar von Pondichéry einging. Das Verhalten des Mgr. O'Connor bedeutete auch eine Ungerechtigkeit gegen Pondichéry, das die Seminaristen ernährt und erzogen hatte. Der geflohene Seminarist hatte 14 Jahre auf Kosten der M.E.P. gelebt [39].

Mgr. O'Connor schrieb am 25. August 1836 der Propaganda, die Missionare von Pondichéry hätten immer noch gallikanische (jansenistische) Grundsätze und böten auch dem besten Seminaristen nach vielen Jahren wenig Hoffnung, geweiht zu werden [40].

Am 2. Oktober 1836 starb Mgr. Hébert. Sein Nachfolger Mgr. Bonnand beschwerte sich in einem Brief an die Propaganda vom 30. Oktober 1836, daß O'Connor das Seminar von Pondichéry leere, da er die Seminaristen sofort zur Weihe zuließe. Er wolle selbst nach Madras gehen und mit O'Connor reden. (Fel non est in Corde meo.) [41]

Am 19. Dezember 1836 berichtete der Apostolische Vikar, daß Mgr. Bonnand ihn besucht hat, er habe ihm noch zwei Seminaristen gegeben, so daß er jetzt einen Europäer und drei Inder in seinem Seminar habe, die Philosophie studieren [42].

Am 4. Juni 1836 hatte O'Connor schon die Propaganda um einen tüchtigen Professor für Philosophie und Theologie gebeten und mit derselben Post 100 Pfund Sterling an Mgr. Bramston als Reisegeld geschickt. Er schrieb der Propaganda, er vertraue fest darauf, daß sie ihm im nächsten Frühjahr den gewünschten Missionar schicke [43].

Die Propaganda antwortete am 13. Dezember 1836, daß sie ihm noch

---

37 S.C. vol. V (1832—36) f. 784.
38 Brief vom 15.8.1836, S.C. vol. V (1832—36) f. 783-785.
39 Brief Mgr. Hébert an die Propaganda v. 27.2.1836; S.C. vol V (1832—36) f. 797-800v.
40 S.C.G. 1837 (953) f. 122-125v.
41 S.C. vol. V (1832—36) f. 896-897.
42 S.C.G. 1837 (953) f. 254-257; ital. Übersetzung ebenda f. 258-260.
43 S.C. vol. V (1832—36) f. 724-727.

einige Priester für die Militärseelsorge und die Jugenderziehung senden wolle [44].

Auf die Vorstellungen Mgr. Héberts schrieb sie am 25. April 1837 an Mgr. O'Connor, er solle keine Seminaristen aus dem Seminar von Pondichéry mehr an sich ziehen, außerdem sollen er und seine Priester die Soutane tragen [45].

Als Mgr. O'Connor diese Mahnung erhielt, ließ er die beiden Seminaristen über ihre Erfahrungen im Seminar von Pondichéry an die Propaganda berichten.

Der erste Brief ist vom Seminaristen S. Manikan am 29. Aug. 1837 geschrieben. Manikan war schon 7 Jahre im Seminar von Pondichéry als man ihn für 2 Jahre als Katechist auf einen Außenposten schickte, wo er von dem europäischen Missionar schlecht behandelt und nur als Diener verwandt wurde. Danach studierte er wieder 2 Jahre lang im Seminar Philosophie, bis es im Jahre 1832 aufgelöst wurde. Die nächsten 3 Jahre verbrachte er in seiner Familie, wo er englisch und französisch lernte; im Seminar hatte er nur Lateinunterricht gehabt. Als 1835 das Seminar wieder eröffnet wurde, kehrte er nach Pondichéry zurück und wurde dort als Lehrer des Tamul für 6 neu angekommene Missionare verwandt. Außerdem übersetzte er 5 Bücher aus dem Französischen ins Tamul. Als er hörte, daß Mgr. O'Connor die Seminaristen gut behandle, ist er nach Madras gegangen, aber Mgr. O'Connor schickte ihn nach Pondichéry zurück. Schließlich gab ihm Mgr. Bonnand die Dimissorialien, die ihm Mgr. Hébert verweigert hatte. Nun soll er bald die Tonsur empfangen. Die Missionare von Pondichéry behandeln die einheimischen Priester nicht als Hirten der Herde, sondern verwenden sie nur als Schäferhunde. An den Sonn- und Feiertagen dürfen sie nie das Hochamt halten oder predigen. Kein Seminarist wird vor seinem 35. Lebensjahr geweiht [46].

Der zweite Seminarist Aloys Simassamy schrieb am selben Tag. Er ist von 1823—1836 im Seminar von Pondichéry gewesen. In der Zeit sind nur zwei Seminaristen zum Priester geweiht worden, aber ungefähr 100 wieder nach Hause gegangen. Hauptsächlich weil sie in der Zeit, die sie als Katechist auf einem Außenposten zubringen mußten, schlechter als ein Diener behandelt wurden. Mgr. Bonnand gab ihm die Erlaubnis, nach Madras zu gehen, er ist nun 28 Jahre alt und fängt die Philosophie an [47].

Mgr. O'Connor schrieb am 15. September 1837 der Propaganda, er habe noch niemand ohne Dimissorialien geweiht, was das Tragen der Soutane beträfe, so habe er geglaubt, wenn es den Missionaren unter den Indern gestattet sei, indische Kleidung zu tragen, es ihm unter Engländern auch erlaubt sei, sich den englischen Bräuchen zu fügen [48].

Durch Brief vom 13. Januar 1838 gab ihm die Propaganda dann auch recht [49].

Über die Jurisdiktionsschwierigkeiten mit Mgr. Hébert wegen der Militärseelsorge in Arnee, schrieb Mgr. O'Connor am 25. August 1836 der Propaganda, die englische Regierung sähe höchst ungern Franzosen in diesen Stellen. Sie habe ihn schon oft gebeten, sämtliche Militär-

---

44 L.D.B. 1836 (317) f. 931-931v.
45 L.D.B. 1837 (318) f. 345v-347.
46 S.C. vol. VI (1837-38) f. 164-166.
47 S.C. vol. VI (1837—38) f. 168-169v.
48 S.C. vol. VI (1837—38) f. 194-195.
49 L.D.B. 1838 (319) f. 45-46.

seelsorgestellen in der Präsidentschaft Madras zu übernehmen. Der Heilige Stuhl möchte darum erklären, daß er Jurisdiktion in der ganzen Präsidentschaft Madras habe und den anderen Apostolischen Vikaren mitteilen, daß sie ihm keine Schwierigkeiten machen sollen, wodurch sie sich nur mit der Regierung verfeinden. Wenn er aber die Jurisdiktion über die ganze Präsidentschaft habe, könne er bei dem Vertrauen, das die Regierung ihm schenke, viel Gutes tun. Später könne man das Gebiet unter zwei oder drei Bischöfe aufteilen [50].

Die Propaganda antwortete am 9. Mai 1837, auch wenn die Regierung wünsche, daß er die Militärseelsorge in der ganzen Präsidentschaft Madras ausübe, dürfe er doch keine Jurisdiktion in den Gebieten ausüben, die vom Heiligen Stuhl schon einem anderen Apostolischen Vikar übertragen sind oder noch übertragen werden. Auch in dem Dekret, das P. St. Leger die ganze Präsidentschaft Kalkutta übertrug, seien eigens die Gebiete ausgenommen, die unter der Jurisdiktion von Tibet-Hindostan und Ava-Pegu standen [51].

Als O'Connor nach Madras kam, hatte er den besten Willen, mit dem Bistumsverweser von Meliapur, Manuel vom Ave Maria, seinem Ordensmitbruder, in Eintracht und Frieden zu leben. Am 6. Januar 1836 besuchte er ihn und versprach, einige Weihen in der Kathedrale von Meliapur vorzunehmen. Einige Zeit darauf wurde ihm der Hirtenbrief des Apostolischen Vikars von Bengalen vom 1. Januar 1836 zugestellt, in dem P. St. Leger die Augustiner von Bengalen und den Bistumsverweser von Meliapur als Schismatiker erklärte. Am 26. Januar 1836 schrieb er an den Bistumsverweser einen Brief, der zu den schönsten gehört, die ich im Archiv der Propaganda gefunden habe. Als er dem Bistumsverweser am 6. Januar 1836 seinen Besuch gemacht und ihm versprochen habe, die beiden Seminaristen zu weihen, und ihm auch in Zukunft zu Diensten zu sein, habe er noch nicht gewußt, wie die Dinge in Bengalen standen. Die Liebe zur Kirche, zum gemeinsamen Orden des hl. Augustinus und auch zum Frieden seien die Beweggründe gewesen, daß er diese Zusicherungen gemacht habe. Mittlerweile habe er den Hirtenbrief des P. St. Leger vom 1. Januar 1836 erhalten und unter diesen Umständen sei er nicht mehr in der Lage, sein Versprechen zu halten.

O'Connor bot dann seine Dienste als gemeinsamer Freund zur Vermittlung an. Der Bistumsverweser möge an den Spruch des hl. Augustinus denken: In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus autem caritas [52]. Das Notwendigste aber sei die Einheit der Kirche. Dann sprach er von der Natur und den Folgen des Schismas und betonte noch einmal, daß bei einem Priester und Ordensmann der Gehorsam gegen den Heiligen Vater über alle anderen Rücksichten gehen müsse.

Nachdem er lange alle Gründe, die die Augustiner für ihr Verhalten anführen, überlegt habe, müsse er ihnen in aller Aufrichtigkeit sagen,

---

50 S.C.G. 1837 (953) f. 122-125v.

51 L.D.B. 1837 (318) f. 411v-412v.

52 In der Form ist es kein Augustinus-Zitat, nach Büchmann findet sich dieser Ausspruch zum ersten Mal bei Petrus Meuderlinus aus Augsburg (1612—1650).

sie täten Unrecht, wenn sie sich dem Apostolischen Vikar von Bengalen widersetzen. Nach seinem Dafürhalten sollen sie den klaren Befehlen des Heiligen Stuhles gehorchen und Rom mit Portugal über das Patronatsrecht verhandeln lassen. Sie können jetzt der portugiesischen Regierung sagen, daß sie ihr Möglichstes getan hätten, um die Rechte der Krone zu verteidigen, daß sie aber als Geistliche sich nicht von der Kirche trennen könnten. Wenn sie im Widerstand verharrten, sei es ein Schaden für den Glauben und der Vorwurf des Schismas ein Makel an der Ehre Portugals.

Seine Mitbrüder möchten doch auch bedenken, welchen Schaden Luther dem Orden durch seinen Ungehorsam und Abfall zugefügt habe. Sie sollen den Spruch ihres Vaters des hl. Augustinus bedenken: Der hat Gott nicht zum Vater, der die Kirche nicht zur Mutter hat [53] und mit dem großen Kirchenlehrer sagen: Roma locuta, causa finita [54].

P. Manuel vom Ave Maria möge ihm verzeihen, daß er ihn aus Bruderliebe darauf aufmerksam mache, daß er schon betagt und von schlechter Gesundheit sei. Er möge daran denken, daß er bald Rechenschaft von seinem Verhalten ablegen müsse, und darum seinen Untergebenen in Bengalen befehlen, daß sie sich unterwerfen sollen. Zum Schluß sprach er von den Kirchen in Madras, die Meliapur widerrechtlich in Besitz genommen hatte und ersuchte ihn, sein Versprechen, sie zurückzugeben, zu halten. Er bat den Bistumsverweser noch einmal um Verzeihung, daß er so freimütig gesprochen habe [55].

Am 28. Januar 1836 antwortete P. Manuel vom Ave Maria, er könne den Rat nicht annehmen, da er geschworen habe, die Rechte des Bistums Meliapur zu verteidigen, und er wolle auch kein Verräter an den Rechten der Krone Portugals werden. Paul V. habe dem König von Portugal und seinen Nachfolgern als Großmeister der Militia Christi auf ewige Zeiten das Patronatsrecht in Indien gegeben und in der Errichtungsbulle von Meliapur gesagt, daß Rom ohne Zustimmung des Königs das Patronatsrecht nicht abschaffen könne. Alle späteren einseitigen Änderungen Roms seien schon durch diese Bulle für ungültig erklärt.

Manuel vom Ave Maria legte seinem Brief einen Abdruck der «Bulle» bei, damit O'Connor sich selbst davon überzeugen könne. Kein Mensch und der Bistumsverweser am wenigsten, leugne, daß der Heilige Vater das Recht habe, in jeder beliebigen Diözese Gebietsveränderungen vorzunehmen, aber auf dieses Recht habe der Papst Meliapur gegenüber in der Bulle freiwillig selbst verzichtet, schrieb Manuel vom Ave Maria [56].

Mittlerweile hatten sich verschiedene Militärposten an O'Connor mit der Bitte gewandt, er möchte einen englischsprechenden Priester mit ihrer Seelsorge betrauen.

Am 10. Februar 1836 schrieb O'Connor an den Kardinal Weld: «Eminenz, bitten Sie doch den Kardinalpatriarchen von Lissabon, er möge mit

---

53 Migne, P. L., tom. 40, 668.
54 Dem Sinne nach bei Augustinus, Migne, P. L., tom. 38, 734.
55 S.C.G. 1837 (953) f. 211-215v englischer Text; ital. Übersetzung ebenda f. 205-208.
56 S.C.G. 1837 (953) f. 219-220 englischer Text; ital. Übersetzung ebenda f. 209-209v.

seiner Regierung verhandeln, daß mir im Interesse der Seelsorge für die englischen Soldaten die Jurisdiktion über die ganze Präsidentschaft Madras übertragen wird» [57].

Weil er sich überzeugte, daß auf dem Wege nichts zu erreichen war, schrieb er am 4. März 1836 an den Provinzial der Augustiner in Irland, P. Karl Stuart. Die Augustiner von Bengalen seien als Schismatiker erklärt worden. Solange der Heilige Stuhl ihnen nicht das Breve vom 4. August 1835 durch die portugiesische Regierung zustellen lassen könne, unterwerfen sie sich nicht. Er habe viele Anfragen um englischsprechende Priester von Soldaten und Zivilisten, die nicht unter seiner Jurisdiktion ständen, bekommen. Die zuständigen Obern hätten keine oder doch keine geeigneten Priester für die Militärseelsorge. Man möchte den Heiligen Stuhl durch Kardinal Weld um eine Entscheidung bitten lassen [58].

Am 4. Juni 1836 schrieb O'Connor an die Propaganda: Der Heilige Stuhl darf nach den Dekreten vom 27. Dezember 1834 und dem Breve vom 4. August 1835 in dem Jurisdiktionsstreit in Bengalen nicht nachgeben. Rom soll den Hirtenbrief des Apostolischen Vikars von Kalkutta vom 1. Januar 1836, wodurch die ungehorsamen Augustiner und der Bistumsverweser von Meliapur zu Schismatikern erklärt werden, ausdrücklich bestätigen. Der Heilige Stuhl soll erklären, das Bistum Meliapur habe sich von der Mutterkirche getrennt, und sei dadurch aller Privilegien verlustig gegangen. Die politischen Umstände rieten zu einem solchen Schritt, der das Patronatsrecht abschaffe. In Portugal sei Bürgerkrieg und Kirchenverfolgung, in Indien seien alle Patronatsbistümer verwaist. Die englische Regierung warte auf eine Gelegenheit, um die Goanesen für ihre Ergebenheit gegen den portugiesischen König zu bestrafen. Denn die sogenannten Portugiesen seien zum größten Teil englische Untertanen, die niemals in Portugal gewesen sind. Dadurch, daß nun europäische Priester nach Indien gekommen seien, die arbeiten und ein gutes Beispiel geben, träte ihr schlechtes Leben, ihre Habsucht, Unwissenheit und Trägheit nur noch schärfer hervor [59]. Mgr. O'Connor hatte bis dahin noch keine Militärseelsorge in der Präsidentschaft übernommen, weil der Heilige Stuhl noch nicht erklärt hatte, daß er Jurisdiktion in der ganzen Präsidentschaft habe. Er empfing immer wieder neue Bittschriften, er möchte englischsprechende Priester schicken, es sei unverständlich, daß man so viele Katholiken der Obhut von Priestern anvertraue, die die Sprache ihrer Gläubigen nicht verständen.

Schließlich gab Mgr. O'Connor nach und schickte einen Priester nach Cuddalore, wo allein 600 Männer, ohne die Frauen und Kinder, ohne Seelsorge waren [60].

Auf seine verschiedenen Anfragen, ob er Jurisdiktion über die ganze Präsidentschaft habe, teilte die Propaganda Mgr. O'Connor am 23. Juli

---

57 S.C. vol. V (1832—36) f. 670-673.
58 S.C.G. 1837 (953) f. 223-224.
59 S.C. vol. V (1832—36) f. 724-727v.
60 Brief vom 4.6.1836 an die Propaganda, S.C. vol. V (1832—36) f. 724-727v.

1836 mit, daß sie sich den Fall überlege, er bekäme später genauere Auskunft [61].

Im selben Monat erbat sich das 41. Regiment den Rev. Denan als Militärgeistlichen [62].

Am 5. August 1836 starb der Bistumsverweser von Meliapur P. Manuel vom Ave Maria. Vor seinem Tode hatte er den ehemaligen Generalvikar von Bengalen, P. Anton von der Himmelfahrt [63], den Mgr. St. Leger am 1. Januar 1836 als Schismatiker erklärt hatte, zu seinem Nachfolger ernannt.

Am 8. August 1836 veröffentlichte Mgr. O'Connor einen Erlaß, den er auch in die Zeitung setzen ließ. Als bischöflicher Apostolischer Vikar von Madras gab er dem Klerus und Volk der ehemaligen Diözese Meliapur innerhalb der Präsidentschaft Madras die kanonische Benachrichtigung, daß er allein ihr gesetzmäßiger kirchlicher Oberer sei, und daß der Klerus hierdurch verpflichtet sei, ab sofort die Fakultäten von ihm zu empfangen [64].

In seinem Briefe an die Propaganda erklärte er die Gründe, die ihn zu diesem Schritt bewogen haben. Meliapur sei offensichtlich dem Schisma verfallen, wahrscheinlich auch Goa und Cranganor. Da Meliapur durch das Schisma aufgehört habe als Diözese zu bestehen, sei das Gebiet der Diözese wieder Missionsgebiet geworden. Als nächster Apostolischer Vikar habe er geglaubt, die Jurisdiktion übernehmen zu müssen. Rom möge nicht glauben, er sei ehrgeizig. Der Heilige Stuhl möge bestätigen, daß seine Jurisdiktion sich vorläufig auf die ganze Präsidentschaft erstrecke, später könne man noch andere Bischöfe oder Apostolische Vikare ernennen. Nach seiner und des Apostolischen Vikars von Bengalen Ansicht könne Rom nun in ganz Indien Apostolische Vikare oder Bischöfe einsetzen, die in jedem Fall die Unterstützung der englischen Regierung fänden, besonders wenn man für diese Posten Engländer wähle. Er sei in der Präsidentschaft Madras z. Zt. der einzige, der das Vertrauen der Regierung genieße. Die Regierung habe die Macht, die ausländischen Geistlichen auszuweisen, darum sei es auch im Interesse der portugiesischen Geistlichen, daß sie sich einem englischen Bischof unterstellen. Er sähe auch nicht ein, warum er nicht dieselbe Jurisdiktion haben solle, wie P. St. Leger, dem auch die ganze Präsidentschaft Kalkutta gegeben worden sei [65].

Gegen die Verordnung vom 8. August 1836 protestierten am 12. August desselben Jahres verschiedene Patronatsgeistliche. Sie sähen nicht ein, mit welchem Recht O'Connor Anspruch auf die Jurisdiktion der Diözese Meliapur mache. Die bestehenden Verhältnisse hätten sich seit seiner Ankunft nicht geändert. Sie seien Untergebene des Bistums Meliapur und glauben sich nur dem einzigen gesetzmäßigen Obern

---

61 L.D.B. 1836 (317) f. 605v. 62 S.C. vol. V (1832—36) f. 778.

63 Geweiht in Goa am 18.9.1801 von Erzbischof Manuel de S. Catarina. Cf. Monim. Goana Ecl. III, p. 116.

64 S.C.G. 1837 (953) f. 225. Aus dem Zeitungsausschnitt, der sich im Archiv der Propaganda befindet, läßt sich der Name der Zeitung nicht feststellen. Italienische Übersetzung ebenda f. 225. 65 S.C.G. 1837 (953) f. 122-125v.

P. Anton von der Himmelfahrt, dem rechtmäßigen Nachfolger des verstorbenen Bistumsverwesers P. Manuel vom Ave Maria zum Gehorsam verpflichtet und sonst niemand. Sie hätten rechtmäßige Fakultäten zur Ausübung der Seelsorge, im Interesse des Friedens bäten sie O'Connor, sie in Zukunft nicht mehr zu belästigen. Unterzeichnet war das Schriftstück von: Franzisco das Dores [66], Miguel Francisco Lobo, Prior der Kathedrale [67], Antonio Francisco X. Cardoso, Militärgeistlicher [68], Manoel de Jesus Virg. Madre de Deus [69], Manoel Caetano Joaquim Baboso [70], Domingos José António Pereira, Pfarrer von St. Johann [71], J(oão) S(imão) de Saldanha, Pfarrer in Parcheria [72], J. M(ansueto) Almao, Pfarrer in Guddulore [73].

Vorher hatte schon Mgr. Hébert von Pondichéry [74] gegen die Jurisdiktionsansprüche O'Connors auf die ganze Präsidentschaft protestiert. Das Errichtungsbreve gäbe dem Apostolischen Vikar von Madras nur die Jurisdiktion der Kapuzinermission, Mgr. O'Connor könnte auch kein Reskript vorweisen, das ihm die Jurisdiktion über die ganze Präsidentschaft zuspräche [75].

Mgr. O'Connor hörte nun zum ersten Mal, daß der Bischof von Meliapur seit 1787 von der englischen Regierung als Haupt der katholischen Kirche in der Präsidentschaft anerkannt war. Um zu verhindern, daß ein erklärter Schismatiker die Regierungsanerkennung erhielt, nahm er Verhandlungen mit der Regierung auf, um von ihr als Haupt der katholischen Kirche in der Präsidentschaft anerkannt zu werden. Am 13. August 1836 reichte O'Connor der Regierung verschiedene Dokumente ein, aus denen hervorging, daß die Regierung sich schon öfters bei Kompetenzstreitigkeiten unter dem katholischen Klerus für eine der Parteien entschieden hatte. So entschied sie sich 1787, 1792 und 1809 im Streit zwischen den französischen Geistlichen und dem Bischof von Meliapur zu Gunsten des Letzteren, den sie als Haupt der katholischen Kirche im Verwaltungsbezirke der Regierung anerkannte. Da z. Zt. kein Bischof in Meliapur war, bat der Apostolische Vikar von Madras, der außerdem auch britischer Untertan sei, um die Anerkennung der Regierung für den Bereich der Präsidentschaft Madras. Am 23. August 1836 schickte der Vize-Regierungssekretär Cerry diese Dokumente an den Regierungssekretär W. H. Macnaghten in Kalkutta [76].

---

66 Franziskaner, geweiht am 31.5.1817 von Erzbischof Galdino; Monim. Goana Ecl. III, p. 150.
67 Geweiht am 19.12.1818 von Erzbischof Galdino, ebenda p. 152.
68 Geweiht am 27. 5. 1809 von Erzbischof Manuel de S. Catarina; ebenda p. 136.
69 Am 18.9.1819 wurde vom Erzbischof Galdino ein Fr. Manoel de Jesus Maria José geweiht; ebenda p. 154.
70 Geweiht am 22.9.1827 von Erzbischof Galdino; ebenda p. 167.
71 Geweiht am 11.9.1825 von Erzbischof Galdino; ebenda p. 161.
72 Geweiht am 4.6.1814 von Erzbischof Galdino; ebenda p. 145.
73 Geweiht am 19.9.1807 von Erzbischof Galdino; ebenda p. 131.
74 S.C.G. 1837 (953) f. 126-126v.
75 Brief Mgr. Hébert an die Propaganda vom 2.7.1836. S.C.G. 1837 (953) f. 797-800. Die Missionen der M.E.P. lagen zum guten Teil in der Präsidentschaft Madras.
76 Von O'Connor beglaubigte Abschrift, S.C.G. 1837 (953) f. 227-229, ital. Übersetzung ebenda f. 231-232v.

Der Gouverneur von Madras Frederic Adam hatte am 18. August 1836 einen Begleitbrief geschrieben, den man Mgr. O'Connor vertraulich zur Kenntnisnahme gab. Der Gouverneur hielt den Vorschlag, O'Connor als Haupt der Katholiken in der Präsidentschaft anzuerkennen, für einzig vernünftig, es sei die beste Gelegenheit, um den Einfluß der ausländischen Priester auszuschalten. Er glaubte versichern zu können, daß alle Maßnahmen Roms in der Richtung, von der englischen Regierung gebilligt würden. Außerdem gab der Sekretär Mgr. O'Connor den Rat, er solle sofort nach Rom schreiben, daß ihm die Jurisdiktion über die ganze Präsidentschaft übertragen würde [77].

Am 19. Oktober 1836 schrieb H. T. Prinsep, der Sekretär des Generalgouverneurs von Indien, an A. J. Cerry in Beantwortung des Briefes an den Regierungssekretär Macnaghten vom 23. August. Im Jahre 1834 hätten Verhandlungen zwischen Rom und London stattgefunden, daß Rom englische Bischöfe nach Indien schickt, wozu die englische Regierung dann auch ihre Zustimmung gegeben habe. In Anbetracht dessen, hat der Generalgouverneur den P. St. Leger im Januar 1835 als Haupt der katholischen Kirche in Bengalen anerkannt. In Madras bestehe die Schwierigkeit, daß bisher der Bischof von Meliapur in dieser Eigenschaft anerkannt war, so daß eine Anerkennung O'Connors den Eindruck erwecken könne, man habe dadurch bestehende Rechte verletzt. Da der Sitz von Meliapur vakant sei, müsse man sich entscheiden, ob man den von der portugiesischen Regierung geschickten Bischof in den Rechten seiner Vorgänger bestätigen solle oder ob man die Gelegenheit benützen solle, durch den örtlichen Gouverneur den von Rom geschickten Apostolischen Vikar anzuerkennen. Wenn man den Grund untersuche, warum der Bischof von Meliapur anerkannt wurde, so fände man, daß es nur geschah, um den Einfluß der Ausländer auszuschalten. Derselbe Grundsatz käme nun auch bei der Anerkennung O'Connors zur Geltung. Um so mehr, da der erwählte Bischof von Meliapur keinen anderen Titel auf seine Rechte und Privilegien habe, als die Erennung durch den König von Portugal. Der Generalgouverneur könne aber dem König von Portugal nicht das Recht zugestehen, einen Mittler zwischen sich und den katholischen Gläubigen zu ernennen. Er sei der Ansicht, daß im Gegensatz zu dem, was im Briefe an St. Leger gesagt wurde, die bestehenden Privilegien abgeschafft werden sollen. Darum soll der Gouverneur von Madras den von Rom geschickten Apostolischen Vikar anerkennen, mit der Einschränkung, daß durch diese Anerkennung keine Eigentumsrechte an Kirchen, Grundbesitz und Vermögen verletzt werden dürfen. O'Connor solle mitgeteilt werden, daß die Regierung ihren Einfluß in Sachen der katholischen Religion nur noch durch ihn ausüben würde [78].

Dieser Brief hat zwar nicht dieselbe grundsätzliche Bedeutung, wie der an St. Leger vom 26. Januar 1835, doch bietet er eine wertvolle Ergänzung und Erklärung zu diesem. Er sagt ganz klar, daß England

[77] S.C.G. 1837 (953) f. 229v-230; ital. Übersetzung ebenda f. 233.
[78] S.C.G. 1837 (953) f. 245-247v; ital. Übersetzg. ebenda f. 248-249v. Hull, der fast alle offiziellen Schriftstücke bringt, kennt diesen Brief nicht, ebensowenig Lourenço.

die Einmischung des portugiesischen Königs in innere Angelegenheiten des englischen Gebietes nicht wünschte.

Am 3. Dezember 1836 wurde Mgr. O'Connor offiziell mitgeteilt, daß er als Haupt der katholischen Kirche in der Präsidentschaft anerkannt sei, alle Mitteilungen, die die katholische Religion und die Kirchen betreffen, müssen der Regierung durch ihn gemacht werden [79].

Am 19. Dez. 1836 und am 5. Januar 1837 teilte er diese Regierungsanerkennung der Propaganda mit [80].

In Meliapur hatte sich inzwischen die Lage geändert. Der vom verstorbenen Bistumsverweser ernannte Nachfolger P. Anton von der Himmelfahrt, kam nicht mehr von Bengalen nach Madras, weil Anton Teixeira, der im Januar 1835 von Kalkutta nach Portugal und England gegangen war, um die dortigen Regierungen zum Kampf gegen den Apostolischen Vikar von Bengalen zu gewinnen, am 14. März 1836 von der portugiesischen Königin Maria zum Bischof von Meliapur ernannt worden war und zurückerwartet wurde. Am 2. Oktober 1836 kam er in Meliapur an und ergriff am 6. Oktober 1836 Besitz von der Diözese. Da er nicht vom Papst bestätigt war, ließ er in der Kathedrale das Ernennungsschreiben der Königin verlesen. Darin war gesagt, er sei geschickt, um alle kirchlichen Rechte im Namen der Königin auszuüben. Das Kapitel von Goa wurde angewiesen, ihm die nötige Jurisdiktion zu geben und alle anderen Kirchen, die unter dem portugiesichen Patronat standen, waren verpflichtet, ihm Gehorsam zu leisten. Mgr. O'Connor erklärte ihn und seine Anhänger sofort als Schismatiker [81]. Teixeira wollte nun, daß die englische Regierung ihm die Rechte des Bistums Meliapur, vor allem auch das Kirchengut zuspräche. Es kam zu zwei Prozessen, die er aber alle beide verlor, weil Mgr. O'Connor als Zeuge gegen ihn auftrat und bewies, daß er nicht rechtmäßiger Bischof von Meliapur sei [82]. Wie der Generalvikar P. Moriarty am 8. Sept. 1838 an die Propaganda berichtete, stand das Kirchengut von Meliapur durch die Vermittlung O'Connors unter gerichtlicher Verwaltung. Das englische Gericht wollte es nur mit Erlaubnis des Heiligen Stuhles herausgeben [83].

Auch für Goa hatte die Königin am 22. Juli 1836 einen Erzbischof ernannt. Es war dies der Benediktiner Anton Felician de S. Rita Carvalho [84]. Da auch er nicht vom Papst bestätigt wurde, ließ die Regierung ihn vom Kapitel in Goa zum Kapitelsvikar wählen, um seiner Ver-

---

79 S.C.G. 1837 (953) f. 202.
80 S.C.G. 1837 (953) f. 254-257, ebenda f. 201.
81 Brief an die Propaganda vom 12.10.1836, S.C.G. 1837 (953) f. 126-126v.
82 Brief an die Propaganda vom 10.5.1837, S.C.G. 1837 (953) f. 128-129v und vom 19.12.1836, ebenda f. 254-257.
83 S.C. vol. VI (1837—38) f. 527-530v. Teixeira starb am 3.9.1852, ohne je vom Papst bestätigt zu sein. Cf. Almeida, Historia, tom. IV, 1750—1910, Parte IV, p. 439.
84 Geboren in Alvaçoes do Corgo, promovierte er im Jahre 1804 zum Dr. der Theologie in Coimbra. Am 22.7.1836 wurde er zum Erzbischof von Goa ernannt. Am 19.11.1837 kam er nach Goa und ergriff am 1.12.1837 als Kapitelsvikar Besitz von der Erzdiözese. Er starb am 1.2.1839, ohne vom Papst bestätigt zu sein. Cf. Almeida, tom. IV; 1750—1910. Parte IV, p. 402.

waltung den Schein der Rechtmäßigkeit zu geben. Am 1. Dez. 1837 [85] ergriff er als Kapitelsvikar Besitz von der Erzdiözese Goa und wurde von der Geistlichkeit auch als rechtmäßiger Oberer anerkannt [86].

Am 10. Dez. 1837 bestätigte Carvalho alle Dekrete und Privilegien seiner Vorgänger, sowohl der Erzbischöfe als auch der Kapitelsvikare [87]. Das war in der Zeit, als O'Connor von der Regierung in Madras als Haupt der katholischen Kirche in Madras anerkannt wurde. Am 22. Dez. 1837 erschien in der «The Fort St. George Gazette» Num. 662 ein Erlaß des Gouverneurs von Madras, der befahl, daß alle Priester in der Präsidentschaft Madras, die Regierungsgehalt beziehen, der Regierung durch den Apostolischen Vikar halbjährlich einen Bericht über Taufen, Heiraten und Todesfälle einreichen müßten. Den anderen Geistlichen wurde dasselbe empfohlen [88]. In der Num. 11 des «Boletim do Governo dos Estados da India» in Goa vom 22. Februar 1838 veröffentlichte Carvalho einen Protest, der vom 19. Februar 1838 datiert war, gegen die Verletzung der Rechte des Bistums Meliapur und der Rechte des Metropolitansitzes von Goa [89].

Hören wir nun einmal, wie die Patronatspartei in Madras den Fall auffaßte. Am 17. Februar 1838 schickten 10 Gläubige der Pfarrei St. Johann eine Bittschrift an die Propaganda. O'Connor habe in Madras den Geist des Schismas verbreitet, da er die Jurisdiktion beanspruche, die dem Stuhl von Meliapur zukomme. Er wolle das Volk überzeugen, daß er der Vermittler sei, durch den allein alle religiösen Angelegenheiten mit der englischen Regierung verhandelt werden. Die Regierung habe aber am 16. Januar 1838 erklärt, daß sie durch diesen Auftrag, den sie dem Klerus von Meliapur gab, nicht auch die Jurisdiktion O'Connors anerkannt habe. Auch in dem Anerkennungsschreiben, das die Regierung dem Apostolischen Vikar von Bengalen geschickt hatte, sei ausdrücklich gesagt, daß die Regierung ihm soweit Unterstützung verspricht, als dadurch nicht die Gewissensfreiheit und Eigentumsrechte verletzt würden.

Die Bittsteller hofften, daß der Heilige Vater und die Propaganda die Mission der Kapuziner wieder herstellen. Man möge dafür sorgen, daß einige englischsprechende Kapuziner mitgeschickt würden. Den Kapuzinern soll die Propaganda dann die nötigen Instruktionen geben, die eine Zusammenarbeit mit dem Prälaten von Meliapur gewährleisten [90].

Dem Heiligen Vater schrieben sie am 23. Februar 1838, er möge die Bittschrift an die Propaganda in gnädige Erwägung ziehen [91].

Am 12. März 1838 schickte die Madraser Patronatspartei eine zweite Bittschrift an den Heiligen Vater.

O'Connor aber bat in jedem Briefe an die Propaganda um eine klare Bestätigung seiner Jurisdiktion über die ganze Präsidentschaft Madras.

---

85 Brief O'Connors an die Propaganda in zweifacher Ausfertigung vom 11.1.1838, S.C. vol. VI (1837—38) f. 280-281 und f. 282-283.

86 Ebenda.

87 S.C. vol. VI (1837—38) f. 491-491v.

88 Carvalho, Resposta, p. 120. Carvalho de S. Rita, Antonio Feliciano, O.S.B., Resposta ao foltheto que tem por titulo «Adress of the Right Rev. Daniel O'Connor, D.D. of Madras, to the Clergy an People of the See of Meliapor. Por hum Eclesiastico do Arcebispado de Goa. Goa, Na Typographia Nacional, 1838. p. 120.

89 Carvalho, Resposta, p. 120-123.

90 S.C. vol. VI (1637—38) f. 308-309, ital. Übersetzung ebenda f. 296-302.

91 S.C. vol. VI (1837—38) f. 314-314v, ital. Übersetzung f. 310-311.

In einem Brief ohne Datum aus dem Jahre 1838 machte er der Propaganda den Vorschlag, ihn selbst zum Bischof von Meliapur zu ernennen [92]. In seinem Brief vom 12. Oktober 1836 an die Propaganda empfahl er, der Heilige Stuhl soll die Ungehorsamen in kanonischer Form als Schismatiker verurteilen und erklären, die ganze portugiesische Hierarchie in Indien sei von der Kirche abgefallen und die Jurisdiktion sei an die Missionsobern übergegangen. Nur dann könne im Volke keinerlei Zweifel mehr bestehen [93]. Am 10. Mai 1837 schrieb er, man sei allgemein der Ansicht, daß auch die ungehorsamen Geistlichen nur auf eine günstige Gelegenheit warten, um sich mit Rom auszusöhnen. Da Portugal den Geistlichen außerhalb seiner Besitzungen kein Gehalt mehr bezahle, wissen sie nicht, wo sie ihren Lebensunterhalt hernehmen sollen, und wünschten schon deshalb, daß Rom eine endgültige Entscheidung träfe [94].

Trotz aller Bemühungen konnte O'Connor keine klare Entscheidung von Rom erlangen. Als ihm die Propaganda am 9. Mai 1837 schrieb, er solle die Jurisdiktion der anderen Apostolischen Vikare innerhalb der Präsidentschaft Madras respektieren, faßte er es als Anerkennung seiner Jurisdiktionsansprüche auf, wie er selbst am 11. November 1837 an die Propaganda schrieb. Am 21. Januar 1835 habe er schon gebeten, die Propaganda möge die Grenzen seiner Jurisdiktion genau definieren. Obwohl er von Anfang an der Ansicht gewesen sei, daß ihm die Präsidentschaft Madras unterstehe, sei er nie über die Kapuzinermission hinausgegangen, bis P. St. Leger den Bistumsverweser von Meliapur als Schismatiker erklärt habe. Er freue sich, daß die Propaganda nun sein Verhalten anerkannt habe [95]. Diese indirekte Anerkennung hatte natürlich keine rechtlichen Folgen. In der Generalkongregation vom 18. Dez. 1837, in der die endgültige Neuregelung der indischen Kirchen besprochen wurde, erklärte der Ponens Kardinal Sala zu den Forderungen Mgr. O'Connors nach der Jurisdiktion über die ganze Präsidentschaft Madras, der einzige Grund, warum man in dem Errichtungsbreve des Vikariates Madras nicht diesen Ausdruck gebraucht habe, sei, daß man nur an die Übertragung der Kapuzinermission an den Apostolischen Vikar gedacht habe [96]. Dagegen spricht der Brief der Propaganda vom 23. Juli 1836, in dem sie Mgr. O'Connor schrieb, sie werde ihm nach weiterer Überlegung die Grenzen seiner Jurisdiktion mitteilen [97]. In einem Brief ohne Datum aus dem Jahre 1838 schrieb O'Connor der Propaganda, sein Generalvikar P. Moriarty sei am 31. Januar 1838 zur Erholung nach Irland gefahren; er soll die Gelegenheit benützen, um Missionare zu gewinnen und die Frage des Koadjutors und der Jurisdiktion mit der Propaganda zu regeln [98].

---

92 S.C. vol. VI (1837—38) f. 471-472.
93 S.C.G. 1837 (953) f. 126-126v.
94 S.C.G. 1837 (953) f. 128-129v.
95 S.C. vol. VI 1837—38) f. 233-234v.
96 Acta 1837 (200) f. 302.
97 L.D.B. 1836 (317) f. 605v.
98 S.C. vol. VI (1837—38) f. 471-472.

Die Frage des Koadjutors, um den Mgr. O'Connor schon öfters gebeten hatte, war aber schon an der Popaganda entschieden. Am 21. Nov. 1837 hatte die Propaganda den Erzbischof Murray von Dublin gebeten, einen geeigneten Mann für diesen Posten vorzuschlagen. Am 30. Dez. 1837 hatte dieser der Propaganda den Theologieprofessor Patrick Josef Carew benannt [99].

Am 20. Januar 1838 schrieb die Propaganda an Erzbischof Murray, daß Carew auf der nächsten Generalkongregation zum Koadjutor von Madras ernannt würde [100]. Die Ernennung erfolgte dann auch durch die Generalkongregation vom 29. Januar 1838 [101].

Am selben Tag teilte die Propaganda dem Erzbischof von Dublin mit, daß Patrick Josef Carew [102] zum Koadjutor von Madras mit dem Rechte der Nachfolge ernannt sei [103].

Am 10. Februar 1838 wurde der Sekretär der Breven gebeten, die entsprechenden Breven auszustellen [104]. Am 24. März 1838 teilte die Propaganda dem Erwählten die Ernennung mit und sprach ihm ihre Glückwünsche aus [105].

P. Moriarty kam auf der Rückreise nach Rom. Dort schrieb er am 8. September 1838 einen Bericht über die Lage im Apostolischen Vikariat Madras. Zum Schluß sagte er, daß nun alle Fragen, die er im Auftrage Mgr. O'Connors behandeln sollte, geklärt seien. In Irland hatte er einige Missionare für Madras gewonnen. Mgr. Carew ist zum Koadjutor ernannt und durch das Breve «Multa praeclare» vom 24. April 1838 war die Jurisdiktionsfrage endgültig gelöst worden [106].

---

99 Acta 1838 (201) f. 59.
100 L.D.B. 1838 (319) f. 71-71v.
101 Acta 1838 (201) f. 59.
102 Patrick Josef Carew, geboren 1800 zu Waterford, Professor in Maynooth, wurde 1838 zum Bischof von Philadelphia i. p. und Koadjutor des Apostolischen Vikars von Madras ernannt. 1840 wurde er Apostolischer Vikar von Kalkutta, 1843 in derselben Stellung Titularerzbischof von Edessa. Er starb am 2.11.1855 in Kalkutta. Cf. Josson, a.a.O. I, p. 192-216.
103 L.D.B. 1838 (319) f. 185-186.
104 L.D.B. 1838 (319) f. 189-191.
105 L.D.B. 1838 (319) f. 273-274v.
106 S.C. vol. VI (1837—38) f. 527-530v.

Vocation au Laïcat Missionnaire

par And. V. Seumois, O.M.I., Rome.

Après avoir précisé ce qu'il fallait entendre par Laïcat Missionnaire, soit par rapport au personnel qui le compose [1], soit par rapport à la fonction qu'il implique [2], nous nous proposons ici de passer en revue les questions théologiques qui se posent dans la ligne des relations entre la personne et la fonction, c. à d. d'étudier la question de la vocation au laïcat missionnaire.

Le laïcat missionnaire suppose un engagement professionnel au service de l'action missionnaire dans le cas des laïques-missionnaires, et une consécration de la vie à l'apostolat missionnaire dans le cas des missionnaires-laïques. Il s'agit dans les deux cas d'une vocation missionnaire spéciale, qui dépasse le stade du simple devoir missionnaire des fidèles.

1- Bases morales.

Elle la dépasse en ce sens qu'elle en est une forme très poussée. La vocation du laïc missionnaire s'appuie en effet, fondamentalement, sur le devoir missionnaire du chrétien: devoir de justice légale qui oblige la communauté chrétienne à fournir à l'Église l'aide nécessaire pour réaliser sa fin missionnaire, et qui s'inscrit de façon personnelle dans la conscience de chaque chrétien, radicalement par son caractère baptismal et formellement par sa confirmation, sacrement de l'apostolat et donc aussi de l'apostolat missionnaire [3].

L'exercice du devoir missionnaire des fidèles est plutôt laissé à l'influence de la vertu de charité, qui fixe pour chacun la contribution à apporter. Et en inspirant le désir, l'ambition et la volonté de servir la cause missionnaire dans telle ou telle mesure, la vertu de charité marque le fidèle d'une donation co-missionnaire au prorata de la contribution envisagée.

Cette vocation, théologiquement, peut aller très loin. Elle peut non seulement amener le chrétien à des formes très poussées de coopération missionnaire, mais elle peut aussi lui faire dépasser le stade de la simple coopération et l'entraîner à la collaboration professionnelle ou même à la consécration entière de la vie à l'œuvre missionnaire.

Il s'agira alors de la vocation spéciale au laïcat missionnaire.

2- Institution divine.

Une telle vocation est possible pour le laïc. Le laïcat missionnaire en effet, non seulement est d'institution ecclésiastique, ainsi qu'il ressort

---

1 Notion du Laïcat Missionnaire, Église Vivante, 1951, 2, pp. 177-190.

2 Fonction du Laïcat Missionnaire, NZM 1951, p. 173-183, 282-293.

3 Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans le détail de ces perspectives théologiques qui se rapportent à la coopération missionnaire des fidèles et non pas typiquement au laïcat missionnaire.

de la pratique actuelle et de l'histoire surtout antique [4], mais il est aussi d'institution apostolique. Les équipes missionnaires des Apôtres comportaient de nombreux laïques professionnellement attachés à l'activité missionnaire, parfois à vie. L'équipe missionnaire de Paul nous est assez bien connue, et parmi les laïcs dont les noms nous ont été conservés [5], il y a des femmes, p. ex. Phoebé, Marie Junia, Perside, Tryphène, Tryphose, Claudia, Évodie, Syntychè [6], ainsi que le ménage missionnaire Priscille-Aquilas [7]. Les autres Apôtres s'entouraient également de missionnaires-laïques et, de plus, acceptaient les services d'une chrétienne dévouée qui les assistait dans leurs besoins matériels et les aidait aussi, vraisemblablement, dans le ministère auprès des femmes [8]. D'autres missionnaires-laïcs, comme Aristion, ancien disciple du Christ, travaillaient de façon assez isolée [9].

Bien plus, le laïcat missionnaire est d'institution divine. Ce point s'appuie de façon très obvie sur l'envoi spécial des disciples en mission apostolique par le Christ.

S. Luc en effet distingue très clairement entre la mission des douze Apôtres, destinés à la prêtrise, et celle des soixante-dix disciples. Ces disciples étaient normalement destinés à rester laïques, et ils ne se diversifiaient des simples croyants que par leur attachement, au moins temporaire, à la personne de Jésus et à son œuvre, et par la formation apostolique spéciale qu'ils recevaient. C'étaient donc d'authentiques représentants du laïcat missionnaire.

Leur investiture à la tâche missionnaire forme l'objet d'une mission spéciale, à eux propre [10], distincte de celle des Apôtres [11]. Les paroles que le Christ adresse à ses disciples à cette occasion ressemblent de très

---

4 Qu'il suffise de citer ce témoignage d'Origène: «Les chrétiens s'emploient de leur mieux à étendre la doctrine dans le monde entier. Dans ce but, certains d'entre eux ont assumé la fonction de parcourir non seulement les villes, mais aussi les villages et les hameaux, pour amener d'autres hommes au pieux service de Dieu»; et Origène indique que cet apostolat a toujours existé chez les fidèles (Contra Celsum, 3,9. - Migne, P. G., T. 11, col. 931).

5 Tit. 3/12-15; II Tim. 4/9-22; Col. 4/7-17; Philip. 2/25; Eph. 6/21; Rom. 16/1-24.

6 Rom. 16/1-12; II Tim. 4/21; Philip. 4/2-3. Thècle n'est pas nommée dans le Nouveau Testament, mais son souvenir fut conservé par les actes apocryphes de façon très vivace. Après sa conversion par Paul, elle fut officiellement députée à la fonction missionnaire par ce dernier: «Va, et enseigne la parole de Dieu», et elle mourut après un apostolat très fécond: «Et ayant annoncé la parole de Dieu à beaucoup de gens, elle s'endormit d'un beau sommeil» (Actes de Paul et Thècle, 41 et 43).

7 II Tim. 4/19; Ac. 18/2; Rom. 16/3-4; I Cor. 16/19. Priscille et Aquilas travaillaient au même métier que Paul, c. à d. qu'ils confectionnaient des tentes. Ils préparèrent la voie aux prêtres missionnaires à Corinthe, à Rome et à Éphèse, et c'est dans cette dernière ville qu'ils sauvèrent la vie de Paul, Ils convertirent entre autres Apollos d'Alexandrie, homme d'une grande instruction qui devint bientôt missionnaire à son tour. Sur les compagnons d'Apostolat de Paul, cf. Franz X. Pölzl, Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus, Manz, Regensburg 1911, VIII-487 pp.

8 I Cor. 9/5. Voir: H. Rongy, Le rôle de la femme qui accompagnait un apôtre, Revue Ecclésiastique de Liége, 1938-39 (30), pp. 175-179.

9 J. Schmidlin, Catholic Mission History, Mission Press SVD, Techny, III., 1933, p. 52.

10 Lc. 10/1-24.

11 Lc. 9/1-6; Mc. 6/7-13,30; Mt. 10/1-16.

près à celles qui furent dites lors de la mission des Apôtres: ils sont envoyés pour prêcher le Royaume, ils doivent travailler en équipe, ils reçoivent les pouvoirs de guérir les malades et de chasser les démons, ils doivent éviter l'encombrement, le superflu, le gaspillage de temps.

Toutefois, alors que les Apôtres reçoivent des exhortations spéciales à la simplicité et à la prudence, et qu'à leur retour ils rendent compte au Christ de leur travail - particularités qui conviennent visiblement à leur futur rôle de détenteurs des pouvoirs hiérarchiques -, les disciples, de leur côté, sont plus particulièrement exhortés à la prière et au zèle missionnaires [12], ils sont fermement assurés de l'autorité divine de leur message, donc du caractère divin de leur mission [13], et, à leur retour, ils reviennent «tout joyeux» et Jésus «au même moment, tressaillit de joie par l'Esprit Saint» [14]: particularités qui semblent vouloir prévenir ce que le sentiment de leur future dépendance vis-à-vis de l'autorité hiérarchique pourrait parfois comporter d'amoindrissant. Bref, c'est pour les Apôtres le sens de la responsabilité en face du monde et du Christ, à exercer dans la simplicité; et pour les laïques missionnaires, le zèle apostolique tout pénétré d'amitié divine, exercé dans un élan joyeux.

3- Vocation subjective.

En parlant de la notion du laïcat missionnaire, nous avions distingué les laïques-missionnaires des missionnaires-laïques selon des caractéristiques très typiques. Celles-ci marquent deux vocations missionnaires bien distinctes.

Dans le premier cas en effet, il y a un engagement d'Action Catholique joint à une activité professionnelle au service de l'action missionnaire; et dans le second il y a une consécration totale de la vie à la fonction missionnaire. D'un côté, il s'agit d'auxiliaires de la mission, et de l'autre, on se trouve en présence de missionnaires authentiques, du moins du point de vue de la vocation subjective, car pour qu'il y ait vocation objective, publiquement reconnue, il faut de la part de l'autorité hiérarchique un mandat correspondant. Nous reparlerons bientôt de ce point.

La consécration de toute la vie à l'œuvre missionnaire est une vocation authentiquement missionnaire, mais elle n'est pas synonyme de vocation religieuse. Vocation missionnaire et vocation religieuse se situent en effet sur un plan différent: la première concerne une fonction, tandis que la seconde se rapporte à un état de vie: l'état de vie n'implique pas la fonction, et la fonction n'exige pas l'état de vie. Mais comme on peut exercer cette fonction das cet état de vie, les deux vocations, missionnaire et religieuse, peuvent aisément se combiner dans un même sujet, tout en restant distinctes dans leurs aspects.

Or, parmi ceux qui s'orientent vers le missionnariat-laïque, certains embrassent un genre de vie assez spécial, distinct du moins de l'état du laïc ordinaire. Il y a lieu, par conséquent, d'étudier théologiquement en quoi consiste cet état de vie spécial, et quelle espèce de vocation il implique.

Certains laïcs en effet, par souci d'une donation missionnaire plus intégrale, s'engagent avec plus ou moins de netteté et d'affirmation dans le genre de vie

---

12 «La moisson est grande, mais les ouvriers sont en petit nombre. Priez donc le maître de la moisson d'envoyer des ouvriers à sa moisson. Allez: voici que je envoie ...». Lc. 10/2; Mt. 9/37-38.

13 «Celui qui vous écoute m'écoute, et celui qui vous rejette me rejette; or celui qui me rejette, rejette celui qui m'a envoyé», Lc. 10/16.

14 Lc. 10/17 et 21.

qui vient d'être officiellement reconnu par le Souverain Pontife en 1947: celui des Instituts Séculiers. À leur vocation missionnaire s'ajoute ainsi une autre vocation assez spéciale, qui semble bien mériter le qualificatif de vocation religieuse.

Ainsi les A.L.M. (Auxiliaires Laïques des Missions) apparaisssent aux yeux des membres d'Ad Lucem comme un laïcat incomplet [15]; bien plus, pour certains autres, elles font figure de religieuses plutôt que de laïques [16], De leur côté, les A.L.M. refusent résolument d'être qualifiées de «bonnes sœurs», tout en reconnaissant que leur consécration vaut celle de la vie religieuse [17]; et comme elles n'émettent aucune espèce de vœu, il leur est permis de considérer plus volontiers comme religieuses les Institutions ou les membres d'Instituts qui font certains vœux privés. Serait-on donc, spécialement pour le cas de ces organismes missionnaires féminins, en présence de religieuses déguisées?

4- Missionnaires laïques et Etat religieux.

La première observation qu'il importe de faire, c'est qu'il est possible d'être religieux tout en restant laïc [18]. Nous avons déjà eu l'occasion, dans des études précédentes, de souligner que le laïcat, de soi, ne s'oppose pas à l'état religieux, mais seulement à la cléricature, bien que, concrètement, il se distingue également de la vie religieuse canonique: actuellement, pour être considéré comme laïc, il ne faut être ni clerc, ni religieux au sens canonique.

Et ceci nous amène à une seconde observation, absolument fondamentale pour résoudre la question qui nous occupe: c'est qu'on peut vivre dans l'état religieux sans embrasser les formes canoniques de la vie religieuse, bref, qu'il faut soigneusement distinguer entre la notion théologique de la vie religieuse et sa notion canonique actuelle. Le grand danger est de concevoir la vie religieuse selon des formules trop étriquées, et surtout d'identifier l'essence de la vie religieuse avec son appareil institutionnel, juridique, humain.

Ce n'est pas la fin poursuivie qui distingue le religieux du simple laïc. Le religieux veut se mettre totalement au service de Dieu [19], il tend à la perfection chrétienne qui consiste dans la charité et réside dans l'adhèrence totale à Dieu [20]. Ce but est aussi celui de tout baptisé, qui doit vivre avec le Christ, se revêtir de la charité, tendre vers Dieu de toutes ses forces [21].

---

15 «Voici pourquoi les Auxiliaires [ALM] sont laïques, mais ce n'est pas un laïcat complet, car elles vivent en équipe», Louis Maillard, Chronique des Mouvements Laïcs Missionnaires en Belgique, Rythmes du Monde 1947, 1, p. 109.

16 «It should be noted, however, that in spite of their name and in spite of the fact that they dress as civilians, they seem more religious than lay», Nich Maestrini, Lay Missionnaires, The Miss. Union of the Clergy Bulletin (N.Y.), March 1949, pp. 63-64.

17 «Les A.L.M. sont des jeunes filles qui ... se donnent à lui, d'une donation égale à celle de la vie religieuse, mais sous une forme différente, celle du laïcat», Geo Wilmet ALM, Une forme nouvelle d'apostolat missionnaire. Les Auxiliaires Laïques des Missions, La Sphère et la Croix (Bruxelles), mai 1946, p. 21.

18 Il est remarquable de constater que les principales formes «classiques» de vie religieuse sont dues à des laïcs: l'érémitisme à S. Antoine, le cénobitisme à S. Pacôme, le monachisme occidental à S. Benoît; et S. François d'Assise ne fut jamais prêtre.

19 «Religiosi dicuntur illi qui se totaliter mancipant divino servitio», Thomas d'Aquin, Summa Theologica, II-II, 186, 1.

20 Religiosi dicuntur qui sunt in statu perfectionis (op. cit., art. 1, ad 2), ex intentione finis (id., art. 1, ad 3); in hoc autem perfectio hominis consistit quod totaliter Deo inhaereat (id., art. 1), ipsa perfectio caritatis est finis status religionis (id., art. 2).

21 Coloss. 3/1-15. — «Cette vie religieuse est parfois aussi qualifiée de vie parfaite. Ce terme, à nouveau, est équivoque. Au sens strict du mot, le baptême appelle à

Ce qui distingue la vie religieuse de la vie chrétienne ordinaire, ce sont les moyens employés [22]: en plus de l'observance des commandements, des vertus [23], des préceptes, les religieux s'engagent à suivre les conseils évangéliques, c. à d. non pas à observer tous les conseils, mais à marcher dans la voie des conseils de façon à désolidariser leur vie des intérêts temporels [24]. Il suffit dès lors de préciser quels sont ces moyens spéciaux essentiellement requis pour qu'il y ait état religieux.

La continence totale et perpétuelle est nécessaire [25]; sans elle, il ne saurait y avoir pour le laïc une façon spéciale de vivre, bien distincte de celle du chrétien ordinaire. La virginité religieuse, par le dégagement des affaires matrimoniales et familiales - qui occupent et préoccupent la vie dans une considérable mesure -, permet une disponibilité plus entière pour le service de Dieu et de

---

la perfection ou à la sainteté, et le Maître ne s'adressait pas à une catégorie seulement de ses disciples, lorsqu'il disait: «Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait» ... Les chrétiens sont donc tous appelés à la perfection, mais celle-ci comporte deux voies, la voie habituelle dans l'état de mariage, la voie exceptionelle à laquelle correspond la vocation religieuse», J. Leclercq, La vocation religieuse, «Cahiers de la Revue Nouvelle», Casterman, Tournai 1951, p. 9.

22 «Dicendum quod religionis status principaliter et institutus ad perfectionem adipiscendam per quaedam exercitia. ...» (Thomas d'Aquin, Summa Theologica, II-II, 186, art. 1, ad 4); «Status autem religionis est quaedam disciplina vel exercitium ad perfectionem perveniendi» (id., art. 2).

23 Ce n'est donc pas du côté des vertus que l'on droit rechercher le propre de la vie religieuse. Certains ont peut-être parfois été tentés de croire que la pratique des vertus concernait quasi exclusivement les religieux, ou aussi que la voie des conseils dispensait de pratiquer certaines vertus! Toutefois, les vertus revêtent diverses modalités selon les conditionnements propres, et en particulier selon les états de vie.

24 Thomas d'Aquin, Summa Theologica, II-II, 186, 2, ad 3.

25 Op. cit., art. 4. La continence totale et perpétuelle est absolument requise pour qu'il y ait état religieux (id., art. 4, ad 3); ce qui n'empêche nullement les gens mariés de parvenir à la perfection chrétienne: «Et ne alicui spes perveniendi ad perfectionem tolleretur, [Christus] assumpsit ad perfectionis statum etiam illos quos invenit matrimonio iunctos» (id., art. 4, ad 1). D'ailleurs, du point de vue subjectif, primordial dans toute question de vocation, c'est l'ardeur personnelle que, selon ses propres dispositions et les marques de sa personnalité, on peut mettre à tendre vers la fin de façon appropriée, qui compte, plutôt que la perfection objective des moyens employés. Une brève pensée pieuse profondément sentie est préférable à un rosaire récité machinalement. Et la religion ne trouve sa vérité que dans l'homme. Mais reste qu'objectivement, l'état de virginité consacrée l'emporte sur l'état de mariage, bien qu'il ne faille pas trop exagérer la distance entre les deux états. Selon ce que disait S. Jean Chrysostome dans une magistrale homélie sur le mariage: «Faites en commun des prières, que chacun aille à l'église et qu'au retour à la maison l'époux questionne sa femme, et pareillement l'épouse son mari, sur ce qui y fut dit et lu. Si la pauvreté vous accable, amenez en exemple les saints hommes Pierre et Paul qui furent plus estimables que tous les rois et les riches, et soulignez comment ils vécurent dans la faim et la soif; redis à ta femme que rien n'est terrible dans la vie, hormis offenser Dieu. Si quelqu'un se marie dans ces sentiments et avec de telles intentions, il ne sera pas beaucoup au dessous des moines. Et tout marié qu'il soit, il ne sera pas moins estimable que ceux qui ne le sont pas» (Homil. 20 in Eph. - Migne, P. G., T. 62, col. 147). Et le chan. Leclercq notait à notre époque: «Mais on peut observer, dans l'Écriture, que cette préférence n'emporte aucun dépréciation du mariage. ... Si, par la suite ..., certains ont déconsidéré le mariage, il y a là déviation. Les deux voies de la vie chrétienne sont des voies de sainteté» (L'enseignement de la morale chrétienne, «Les livres du prêtre», n. 3, Ed. du Vitrail, Paris 1950, p. 211).

l'Église. Sa valeur est moins d'ordre ascétique que d'ordre mystique. Elle est un élan surnaturel d'amour altruiste plutôt qu'on effort de renoncement individuel; un accroisssement de virtualités au service de Dieu et non une abstention dédaigneuse de valeurs légitimes et belles, élevées à l'ordre sacramentel. Cette consécration toute spéciale montre le caractère exceptionnel de la vocation religieuse, car «les affections familiales, le foyer qui satisfait le cœur sont indispensables à l'équilibre affectif de la plupart» [26].

La pauvreté affective, c.à d. l'esprit de détachement des biens matériels, est aussi requise [27], mais la mesure de la pauvreté effective est grandement variable. Le détachement effectif peut être fortement poussé dans les formes religieuses dites contemplatives, c. à d. non engagées dans le ministère ecclésiastique; mais pour les religieux qui sortent de leurs couvents, pour ceux surtout qui vaquent au ministère et qui portent la responsabilité d'entreprises et d'œuvres variées, donc pour les missionnaires, il leur est nécessaire pour bien s'acquitter de leurs fonctions de disposer sous une forme ou sous une autre, de certains biens matériels peut-être considérables [28].

Les fidèles doivent tous être détachés dans une certaine mesure des biens matériels, en ce sens qu'ils doivent aimer Dieu par dessus tout, déborder d'esprit social et exercer la charité envers le prochain; mais ce qui est propre aux religieux, c'est d'être détachés complètement, au point de ne pas pouvoir s'immiscer dans les négoces temporels pour leur profit personnel mais seulement pour l'avantage du prochain [29] et donc, dans le cas du missionnaire, pour le bien et l'intérêt de son apostolat. Le détachement affectif doit donc transpirer dans sa façon d'user des biens terrestres. Il doit être visibiblement détaché, tout en évitant d'handicaper son activité par l'esclavage de la misère et des privations. L'aspect purement négatif de détachement ne doit jamais faire perdre de vue l'aspect positif et constructif de la consécration religieuse, essentiellement ordonnée à se libérer des affaires temporelles pour une plus grande disponibilité au service de Dieu [30].

---

26 J. Leclercq, La vocation ... [cité note 21], p. 54.

27 «Ad quod quidem necessarium est quod aliquis affectum suum totaliter abstrahat a rebus mundanis», Thomas d'Aquin, Summa Theologica, II-II, 186, 3.

28 «Ad felicitatem autem vitae activae, quae consistit in exterioribus operationibus, instrumentaliter divitiae coadiuvant» (op. cit., art. 3, ad 4). Il est superflu de développer ce thème devant des missionnaires. D'aillleurs beaucoup d'Instituts missionnaires se sont abstenus, du moins dans leurs débuts, d'entrer très avant dans le domaine de la pauvreté effective des membres; mais, dans ce domaine comme dans d'autres, beaucoup se sont laissés influencer tôt ou tard par les formules propres au monachisme, formules que l'on croit trop volontiers être la seule concrétisation valable de l'état religieux. Les Ordres Mendiants eux-mêmes, qui insistèrent très fortement, surtout les Franciscains, sur la pauvreté effective en réaction contre les richesses collectives des anciens Ordres et la barrière qu'elles interposaient entre leurs membres et le peuple, ne tardèrent pas à demander au Pape certaines accommodations pour les pays de mission. Honorius III les leur accorda bien volontiers en permettant aux missionnaires des Ordres Mendiants de disposer de l'argent nécessaire à leurs propres besoins, tout en soulignant que cette autorisation devait surtout s'appliquer aux besoins de leur apostolat: «inevitabilis necessitas, ac grandis et evidens utilitas aliorum ... laudabile opus vestrum piumque propositum. ...» (Honorius III, 17 mars 1226, Bullarium Romanum, Ed. Taurin., T. 3, p. 418).

29 «Si autem necessitas proximis immineat, eorum negotia ex caritate agere debent. ... Causa vero caritatis se negotiis saecularibus cum debita moderatione ingerere possunt ...», S. Thomas, Sum. Theol., II-II, 187, 2.

30 Notons ici que l'évolution contemporaine des idées en matières économiques et sociales est très loin de situer la pauvreté dans la misère, encore moins dans la

L'obéissance est également nécessaire pour qu'il y ait état religieux. Le religieux est totalement au service de Dieu et de l'Église, et il doit l'être dans l'ordre, de façon hiérarchique, c. à d. qu'il est totalement sous l'autorité et à la disposition de la hiérarchie ecclésiastique. Habitués que nous sommes à la vie religieuse conventuelle et au régime d'exemption des moines vis-à-vis des évêques diocésains, nous sommes trop portés à ne considérer l'obéissance religieuse que par rapport aux supérieurs religieux des communautés. Il faut bien se dire que ces exemptions constituent des privilèges, donc qu'elles ne sont pas normales, et que la vie communautaire n'est pas de l'essence de la vie religieuse. Qu'il suffise de penser aux vierges consacrées de l'antiquité et aux ermites d'Orient, réellement religieux quoique sans vie communautaire; le régime cénobitique n'apparut que postérieurement.

S. Thomas d'Aquin, qui attribue une extrême importance à l'obéissance religieuse, puisqu'il considère le vœu d'obéissance comme le plus important vœu de religion, lui assigne comme objet la conformation de sa volonté propre à celle du Christ [31] et, juridiquement, son entière diponibilité sous l'autorité de la hiérarchie ecclésiastique, c. à d. principalement de l'évêque diocésain [32].

Cette complète dépendance permet de distinguer le religieux du simple laïc. Celui-ci suit le Christ et est également soumis à l'évêque, mais non dans l'entière disponibilité de sa vie [33].

Cette pleine disponibilité ne signifie pas l'absence d'initiatives de la part du religieux ni l'intervention constante de la part du supérieur; ce qui importe, c'est la pleine disponibilité dans le service intelligent et dynamique de Dieu et de l'Église, et non pas la fréquence des ordonnances [34] ou l'absence de personnalité [35], comme on l'a cru parfois dans le passé [36].

---

saleté ou dans les excentricités vestimentaires. Elle ne la situe pas non plus dans le rejet d'objets utiles, hygiéniques, pratiques, ou, du moins, indiqués pour l'équilibre nerveux dans le conditionnement moderne de la vie, objets qui sont, tout compte fait, économiques et libérateurs, et qui revêtent une valeur de rendement social plutôt que de luxe. Par contre, les objets inutiles et improductifs, les objets de luxe, bibelots, argenteries, candélabres, mosaïques, monuments, meubles de style, etc., même s'ils sont possédés par une communauté ou dédiés à la splendeur, au «faste» du culte, sont très souvent une injure ressentie de façon beaucoup plus vive que jamais par les économiquement faibles. Le monde moderne a horreur du capital socialement improductif aussi bien que du malaise économique délibérément entretenu et affiché; et les insignes, les marques extérieures, les particularismes de caste, sont une offense à la démocratie.

31 S. Thomas, Sum. Theol., II-II, 186, art. 8, ad 1.

32 «Dicendum quod subjectio religiosorum principaliter attenditur ad episcopos. ... Unde ab episcoporum obedientia nec eremitae, nec etiam praelati religionum excusantur», op. cit., 186, art. 5, ad. 3.

33 «Illi qui in saeculo vivunt, aliquid sibi retinent et aliquid Deo largiuntur; et secundum hoc obedientiae praelatorum subduntur. Illi vero qui vivunt in religione, totaliter se et sua tribuunt Deo ...», op. cit., 186, art. 5, ad 1.

34 «Votum obedientiae ad religionem pertinens, se extendit ad dispositionem totius humanae, vitae ... licet non se extendat ad omnes particulares actus», op. cit., 186, art. 5, ad 4.

35 S. Paul, qui obéissait à Pierre, conservait pleinement sa très forte personnalité, et son obéissance ne l'empêchait pas à l'occasion d'exposer assez fermement son sentiment à l'autorité (Gal. 2/11-14), lorsque les intérêts supérieurs l'exigeaient. S. Pierre de son côté, ne multipliait nullement les ordonnances (Ac. 15/28) et ne prenait des décisions qu'après d'amples consultations (Ac. 1/15-26, 6/2-6, 15/22-25). Bref, c'était l'action concertée et le travail en équipe, dans l'harmonie du personnalisme et de l'autorité.

36 «Si les anciens insistent tellement sur l'obéissance passive, c'est qu'ils se défient de l'initiative de l'esprit propre. Pour les comprendre, il faut sans doute se replacer

C'est l'acceptation au nom de l'Église de l'obédience du sujet par le supérieur hiérarchique - l'évêque, ou aussi le Pape, ou bien, dans le cas d'Instituts, l'autorité religieuse dûment mandatée à cette fin - qui rend objective la vocation religieuse du candidat, jusqu'alors simplement subjective.

Il n'est pas nécessaire, pour être religieux de s'engager par vœux dans la voie des conseils. Les différences entre vœux solennels, simples, publics, entre serments, promesses, etc., peuvent intéresser les canonistes, et ceux-ci n'ont pas manqué de s'y complaire; mais elles restent assez secondaires. Lorsque S. Thomas développe son argument à ce sujet, il emploie le terme «vœux», selon la pratique de l'époque; mais on doit l'entendre dans un sens large, car l'argumentation en question aboutit simplement à établir qu'il doit se trouver dans l'état relgiieux une consécration entière au service de Dieu, un engagement dans un état stable [37].

La vie communautaire, nous l'avons déjà signalé, reste adventice, et une trop grande rigidité dans la vie matériellement en commun, la vie sous le même toit, peut offrir de sérieux obstacles au travail missionnaire; par contre, l'organisation du travail en équipe, l'action concertée et l'esprit d'équipe sur la base de l'efficience missionnaire - et non sur celle de divers particularismes étrangers, voire nuisibles à l'entreprise apostolique [38] - sont d'un appoint quasi indispensable.

Les religieux ne sont nullement obligés à vivre matériellement à l'écart du

---

dans la société du temps, violente et anarchique. La première tradition monastique vient de l'Orient, terre de passions désordonnées; elle se développe ensuite en Occident, pendant les siècles violents du haut moyen âge; et pour comprendre cette tradition monastique, on doit la mettre en parallèle avec les spéculations sociales de l'époque. Jusqu'au XVIIIes siècle, presque tous les théoriciens conçoivents l'idéal social sous la forme d'une société, autoritaire, rigoureusement réglementée, où les citoyens ne jouissent d'aucune initiative. C'est encore la conception des romans utopiques du XVIIe et du XVIIIe siècles. ... En matière pédagogique aussi, on ne se préoccupait que de sauvegarder l'autorité ..., le bon éducateur d'autrefois se caractérisait par la sévérité et on le louait d'être capable de manier le fouet», J. Leclercq, La vocation ... [cité note 21], pp. 178-179.

37 S. Thomas, Sum. Theol., II-II, 186, art. 6.

38 Ces divers particularismes, formes plus ou moins accusées d'égoïsme retrouvé, sont un sérieux handicap pour le progrès spirituel aussi bien que pour l'efficience apostolique. Ils constituent le grand danger de la vie de communauté, lorsque celle-ci abandonne son rôle de moyen pour revêtir un caractère de fin: «Elle peut aussi produire une diminution de la personnalité. ... Celle-ci donne un cadre, élimine certains obstacles, mais l'œuvre de la vocation, la consécration totale à Dieu, reste une œuvre personnelle que chacun doit poursuivre par lui-même. À cela s'ajoute que le milieu communautaire étant fermé, risque de rétrécir l'horizon de l'esprit et que le religieux, après s'être détaché du monde, est menacé de se rattacher, non à Dieu, mais à la communauté elle-même où il est entré pour aller à Dieu. ... Un esprit non totalement détaché, risque de confondre l'attachement à Dieu avec l'attachement aux formes humaines de sa vie de communauté et de se croire serviteur de Dieu parce qu'il s'attache aux formes temporelles que la communauté établit pour régler la vie commune. De là les mesquineries de la vie religieuse, l'attachement à des costumes, à un langage, à des attitudes extérieures, à des préséances et à des titres. De là une curiosité purement humaine pour tout ce qui concerne la vie de la communauté et de ses membres, et l'atmosphère de commérage qui règne trop souvent dans les couvents. La communauté religieuse risque alors de tourner à un assemblage de vieux garçons ou de vieilles filles, voilant sous des dehors de renoncement un égoïsme retrouvé», J. Leclercq, La vocation ... ([cité note 21], pp. 50-51.

ment, de rayonnement apostolique dans le milieu et de leadership catholique, réapparaît enfin à notre époque après une éclipse très accentuée; elle est destinée à appuyer dans la vie religieuse active l'abandon décisif d'anciennes formes propres au monasticisme [40]. Les missionnaires tout spécialement, doivent rester le plus possible en contact avec la vie indigène journalière.

Enfin, il n'est pas interdit aux religieux d'exercer une profession profane lucrative; la loi naturelle du travail s'applique à tous indistinctement, et les religieux n'en sont pas dispensés [41]. D'ailleurs les structures sociales actuelles placent la pauvreté dans le travail et non pas dans la mendicité, ou dans la dépendance vis-à-vis de généreux bienfaiteurs, ni non plus dans le propriétariat communautaire [42].

Il va de soi que les divers habits dits «religieux» ne sont pas de l'essence de la vie religieuse et que, surtout pour des missionnaires, des singularités dans «monde» [39]. L'idée de témoignage chrétien dans le monde, ou, plus positive-

---

[39] «Quamvis ergo religiosi qui circa opera vitae activae occupantur, sint in saeculo secundum praesentiam corporalem, non tamen sunt in saeculo quantum ad mentis affectum: qui in exterioribus occupantur, non quasi quaerentes aliquid in mundo, sed solum propter divinum obsequium» (S. Thomas, Sum. Theol., II-II, 188, art. 2, ad 3). D'ailleurs le Christ voulait que ses apôtres restent pleinement dans le monde: «Père, je ne vous demande pas de les ôter du monde, mais de les préserver du mal» (Jo. 17/15); et les Apôtres, meilleurs modèles parmi les saints, observèrent fidèlement cette ligne de conduite, et vécurent dans le plein terrain missionnaire.

[40] «Dès lors, le chrétien de notre temps doit d'abord manifester la vertu de la foi par sa vie. ... Mais ce témoignage s'exprime en prenant place parmi les hommes. La spiritualité conjugale a manifesté le sens du témoignage par la famille. Le religieux rend témoignage par la vie consacrée, par le renoncement et la charité qui sont propres à celle-ci. D'où la naissance des sociétés de la laïcs consacrés, qui se répandent dans toutes les professions. La notion de témoignage transforme profondément la spiritualité contemporaine, mais fait plus encore que transformer, - elle bouleverse la spiritualité religieuse -, car la vocation religieuse traditionnelle va exactement à l'inverse: elle se basait sur le retrait; le consacré se retirait du monde pour vivre en Dieu. Nous avons vu que la vie religieuse en elle-même n'était aucunement orientée vers l'apostolat. Les règles religieuses, la vie de communauté ont pour objet la sanctification des religieux, non la conquête des âmes. ... Or, le témoignage chrétien centre la vocation chrétienne sur le rôle de ferment; elle incline le chrétien à se plonger dans le monde, réalisant la parole du Sauveur, lorsqu'il dit à ses apôtres: «Vous êtes dans le monde, mais vous n'êtes pas du monde». Dans la mesure où il agit sur les ordres anciens, il tend à opérer une sorte de retournement dans leur spiritualité», J. Leclercq, La vocation ... [cité note 21], pp. 157-158.

[41] S. Thomas, Sum. Theol., II-II, 187, art. 3.

[42] Ce conditionnement économique actuel se reflète déjà dans les idées sur la pauvreté religieuse: «Dans les groupements de laïcs consacrés, très représentatifs de notre temps, parce que nés aujourd'hui des besoins d'aujourd'hui, les membres gagnent d'habitude leur vie et certains groupements mettent dans leur règle que la première forme de la pauvreté est de vivre de son travail. ... L'idée que la pauvreté comporte de vivre de son travail est une idée-force qui paraît destinée à opérer de grandes transformations dans la vie religieuse. ... On trouve déjà chez saint Paul une attitude qui prélude à cette conception contemporaine. On sait que l'Apôtre a voulu vivre d'un travail artisanal, afin de ne pas être dépendant de ceux qu'il évangélisait. Il est vrai qu'il affirme le droit de l'apôtre de vivre de son ministère, mais il ne veut pas user de son droit, parce qu'il estime qu'il y a plus de dignité à rester indépendant et à ne devoir sa subsistance qu'à un travail de caractère économique. Cette attitude directement opposée à celle de saint François aimant la mendicité pour nourrir l'humilité, se rapproche singulièrement de l'attitude du XXe siècle», J. Leclercq, La vocation ... [cité note 21], pp. 154-156.

le domaine vestimentaire ne sont pas précisément dans la ligne du principe d'adaptation [43].

C'est dans ce sens très spirituel de consécration personnelle plus qu'humainement [44] totale à Dieu et à l'Église, avec les horizons infinis de dévouement plénier qu'il comporte, au delà des formes concrètes institutionnelles, variables d'ailleurs selon les temps, les lieux et les personnes, que la vie religieuse est d'institution divine.

Ce bref exposé sur la nature théologique de l'état religieux suffit à montrer qu'il est possible pour de nombreux missionnaires-laïques célibataires et définitivement consacrés, d'avoir une vocation réellement religieuse en plus de leur vocation missionnaire. C'est tout particulièrement vrai des organismes qui se rapprochent des formules des Instituts Séculiers. Ceux-ci cependant ne sont pas religieux au sens canonique, du moins dans l'état présent de la législation; ils restent laïcs et continuent donc d'appartenir pleinement, selon leurs désirs, au laïcat missionnaire.

5- Vocation missionnaire objective.

La vocation religieuse possède une orientation foncière vers l'apostolat. Elle n'est en effet que la vocation chrétienne d'un caractère plus total, et elle continue à partager, tout en le plaçant dans un relief plus vif, le caractère apostolique de la vocation chrétienne. Cependant l'apostolat peut se réaliser de diverses façons: on peut prier ou travailler à l'apostolat sans s'occuper expressément d'apostolat missionnaire, et on peut s'adonner à l'œuvre missionnaire dans une mesure plus ou moins forte.

La vocation chrétienne comporte un engagement missionnaire certain, bien qu'il ne soit pas facile d'en délimiter le minimum d'obligation - et cet aspect d'obligation ne devrait d'ailleurs être qu'accidentel dans la morale chrétienne -, mais la vocation religieuse ne comporte pas par elle-même de nouvel engagement dans la fonction. Elle met en relief l'orientation missionnaire en accentuant la plénitude de l'engagement chrétien, mais elle n'engage pas d'elle-même dans la fonction missionnaire. Elle concerne en effet typiquement l'état de vie; elle accentue, non pas l'engagement dans la fonction, mais la disponibilité personnelle en vue de la fonction. Et c'est dans ce sens seulement que l'on peut théologiquement parler d'un devoir missionnaire spécial pour les religieux.

Ainsi, en plus de la vocation chrétienne ordinaire ou, pour certains, de la vocation religieuse, les laïcs missionnaires doivent également posséder, comme tels, une vocation missionnaire qui les consacre d'une façon spéciale à l'œuvre missionnaire.

Les grandes modalités de cette vocation missionnaire ont été signalées

---

[43] «Ces vêtements apparaissent, dans leur forme actuelle, inadéquats à notre époque, non pratiques, non conformes aux exigences de l'hygiène moderne et au genre spirituel de la vie moderne. Que les révérendes sœurs ne croient pas que ce que je viens de dire représente un danger pour le salut de leur âme. ... Comme si dans ce domaine la loi de l'adaptation incessante, dont a parlé Pie XII, n'avait plus de valeur!» J. Peters, Problème de Coopération missionnaire, Église Vivante, 1950, 4, p. 399.

[44] «Qui potest capere, capiat» (Mt. 19/12). La vocation chrétienne procède du mystère, mais la vocation religieuse comporte en elle-même un élément de mystère, parce qu'elle se situe sur un plan qui dépasse intrinsèquement l'ordre normal de la nature.

en parlant de la vocation missionnaire subjective. Celle-ci est la consécration personnelle à Dieu pour son œuvre missionnaire. Comme toute vocation subjective, elle se passe dans l'intime de l'âme; elle est une décision personnelle, aidée de la grâce, résolvant dans un sens de générosité, un choix qui engage la vie.

Cette vocation missionnaire subjective est fondamentale et indispensable; mais elle ne suffit pas. Ce n'est pas tout de se sentir appelé à l'apostolat et de vouloir devenir auxiliaire de la mission ou missionnaire. Il faut que cette vocation intérieure soit officiellement reconnue, qu'elle soit sanctionnée et concrétisée par la vocation objective que constitue le mandat public, hiérarchique.

Il peut être utile ici de préciser que la confirmation ordonne publiquement le baptisé à l'apostolat extérieur et revêt ainsi une valeur de vocation objective au ministère ecclésiastique: c'est l'apostolat «ex spiritu», marqué déjà d'un sceau officiel, d'un mandat public, d'une mission de de l'Esprit pour le ministère extérieur de l'Église [45]. Le confirmé peut donc, et doit même, mener sa vie de façon apostolique, il peut et il doit se livrer à l'apostolat. Cet apostolat cependant reste privé dans ce sens qu'il n'engage pas publiquement l'Église, mais seulement la personne du confirmé, du membre militant de l'Église. L'action du confirmé est celle du soldat; elle n'est pas celle de l'armée.

Pour exercer publiquement, au nom de l'Église, l'apostolat, il faut y être hiérarchiquement mandaté, il faut être pourvu d'un mandat hiérarchique qui fait de son action apostolique, non plus la simple exécution du devoir d'un membre de l'Église, mais l'exécution d'une tâche de l'Église. Son apostolat se pose dès lors sur le plan hiérarchique.

Ce mandat hiérarchique est requis dès que l'apostolat des confirmés veut s'organiser et s'exercer de façon publique. L'action dépasse alors le plan individuel et l'ordre privé; elle devient une action sociétaire, l'action publique d'une collectivité d'Église, et elle engage l'Église. Or l'Église est hiérarchique; sa hiérarchie visible, terrestre, a le droit de contrôler et de diriger, au nom du Christ, le ministère ecclésiastique de droit public. Elle peut sans doute permettre que les organismes d'apostolat se constituent parmi les fidèles et qu'ils fonctionnent librement - dans ce cas, il y a tout simplement un mandat hiérarchique implicite -, mais elle peut aussi proscrire les mouvements qui se sont constitués sans son approbation. Il convient donc normalement que tout apostolat de droit public dans l'Église soit explicitement mandaté par la hiérarchie. Ce serait une erreur, en tout cas, de vouloir opérer en marge d'elle.

À ce propos, il est même assez curieux de constater qu'actuellement, dans certains milieux catholiques on ait plutôt tendance à minimiser

---

45 Le sacrement de confirmation comporte non seulement l'aptitude interne à l'apostolat («in confirmatione accipit homo potestatem ad agendum ea quae pertinent ad pugnam spiritualem contra hostes fidei», S. Thomas, Sum. Theol., III, 72,5), mais aussi une investiture externe et publique pour l'exercice des fonctions apostoliques («sed etiam consignatur homo exterius, quasi vexillo crucis, ad pugnam exteriorem spiritualem, quod significatur cum dicitur: Consigno te signo crucis», ibid., art. 4, ad 3).

l'aspect juridique de l'apostolat [46], tandis que, dans des cercles protestants, on semble s'en préoccuper assez fortement [47]. Ces orientations peuvent paraître bizarres puisqu'elles renversent les rôles traditionnels, mais elles sont au fond de bon augure, car elles tendent vers un réajustement harmonieux de ce qui, dans les positions anciennes, pouvait être exagéré, en même temps que vers un rapprochement prometteur.

Comme le laïcat missionnaire se pose sur le plan public et qu'il engage l'Église, ses fonctions supposent un mandat hiérarchique. C'est ce mandat qui donnera la vocation objective à son personnel.

Dans le cas des laïcs-missionnaires, le mandat hiérarchique d'Action Catholique suffit, et c'est ce mandat qui, joint à l'engagement professionnel au service de l'activité missionnaire [48], constiue la vocation objective de l'auxiliaire laïque de la mission.

Mais pour les missionnaires-laïcs, qui doivent être, par définition, strictement missionnaires, il est nécessaire qu'ils soient officiellement mandatés comme missionnaires, et c'est seulement alors qu'ils posséderont la vocation objective. Ici donc se pose la question du mandat missionnaire, et elle mérite une certaine attention.

6- Mandat missionnaire.

Le moyen actuellement le plus obvie pour être strictement et objectivement missionnaire, est d'appartenir à un Institut exclusivement missionnaire ou d'être destiné à l'action missionnaire par un Institut non exclusivement missionnaire. La destination missionnaire de ces Instituts est en effet officiellement reconnue par la hiérarchie, et, soit la simple appartenance à l'Institut, soit la fonction missionnaire assignée par le supérieur, suffit à conférer au membre le mandat missionnaire canonique [49]. Pour les laïcs, il suffit de l'incorporation à un Institut Séculier missionnaire.

---

[46] «Par contre, dans la mesure où nous avons pris conscience que l'homme de la fonction est, à certains égards, peu de chose au regard de l'homme spirituel, nous subissons la hantise d'être celui-ci plutôt que celui-là. Je suis porté à croire que, dans certains problèmes actuels de vocation chez des jeunes gens généreux, s'exprime l'ambition d'être apôtre comme homme spirituel plutôt que comme ministre des fonctions sacrées: ce qui se traduit en désir d'une vocation apostolique laïque, non cléricale ou hiérarchique», Congar OP, Pour une théologie du laïcat, Études, févr. 1948, p. 199.

[47] W. Stählin, Das Amt des Laien in Gottesdienst und kirchlicher Unterweisung, Stanuda Verlag, Kassel.

[48] De lui-même, le mandat d'Action Catholique n'est qu'un mandat à l'apostolat occasionnel. Dans le cas des auxiliaires missionnaires, le mandat d'Action Catholique informe apostoliquement leur activité professionnelle au service de la mission; mais une telle activité n'est nullement entraînée par l'engagement d'Action Catholique, qui laisse aux militants la pleine liberté de leurs occupations professionnelles.

[49] «Adesso le missioni sono affidate ai vari Istituti, i cui Superiori inviano i missionari senza alcuna approvazione della S. Congregazione» (S. Paventi, La Chiesa Missionaria, I, Ed. U.M.C, Italia, Roma 1949, p. 303). Ce sont tout spécialement les Ordres Mendiants qui prirent l'initiative d'envoyer des missionnaires indépendamment de la juridiction épiscopale. La règle franciscaine attribue ce droit même aux supérieurs provinciaux. L'approbation officielle de telles règles par le Pape signifiait un commissionnement réel à cet effet. Ce droit faillit disparaître lors de

Lorsqu'on veut devenir missionnaire, on entre dans un Institut missionnaire; c'est le cas actuellement le plus obvie, mais il n'est pas, et il n'a pas toujours été [50], la seule façon d'obtenir le mandat strictement missionnaire.

Le mandat missionnaire peut évidemment provenir soit du Pape, soit des dicastères de la Curie romaine qui s'occupent d'action missionnaire [51].

Il peut aussi provenir des évêques diocésains, mais seulement, du moins actuellement, pour leur diocèse propre. Lorsque le territoire diocésain est missionnaire, ne fût-ce que partiellement, la simple incardination dans ce diocèse ou du moins la nomination à un poste dans le district missionnaire du diocèse, suffit pour que le clergé indigène ou allogène devienne missionnaire [52]; mais ceux qui ne sont pas prêtres ont besoin d'un mandat missionnaire spécial. L'évêque diocésain missionnaire peut donner ce mandat à des personnes qui appartiennent à son propre diocèse, aux proprii subditi»; il peut aussi demander à des étrangers de venir travailler dans son territoire. L'évêque diocésain d'un territoire missionnaire est en effet, ex officio, missionnaire apostolique pour ce territoire; il peut et il doit s'employer, motu proprio, à y promouvoir l'apostolat missionnaire [53], et pour cela, s'entourer de collaborateurs et donc mandater des missionnaires.

Les Vicaires et Préfets apostoliques ainsi que les Supérieurs de mission autonome sont pratiquement nantis des mêmes pouvoirs juridictionnels que les Évêques diocésains. Dès les débuts, avant même que leur statut

---

la naissance de la Propagande. Celle-ci en effet recevait la juridiction souveraine sur toutes les missions avec le droit d'envoyer les missionnaires; et en même temps, les anciennes facultés des Ordres religieux qui s'opposaient aux droits de la Propagande, étaient abolies (Bulle Inscrutabili, 22 juin 1622, Collectanea SCPF, n. 3.). Pourtant il ne fut jamais explicitement décrété que les Ordres religieux ni même les patronats - les rois du Portugal et d'Espagne reçurent de Rome la faculté de mandater des missionnaires, parfois même indépendamment des supérieurs réguliers; cf. Joseph Lecler, Les Rois d'Espagne et l'Église d' Amérique au XVIe siècle. Patronat ou vicariat royal?, Études, 20 mai 1938, pp. 470, 475, 476 —, perdaient leurs anciens droits d'envoyer des missionnaires. On semble au contraire, dès les débuts, reconnaître ces droits, tout en les subordonnant au contrôle de la Propagande (Coll. SCPF, n. 6, p. 5; n. 101, p. p. 28), dont la fonction d'ailleurs n'était pas de monopoliser, mais bien de «superintendere»: fonction de surintendance restant assez imprécise. Pratiquement, les Ordres religieux continuèrent comme auparavant d'envoyer des missionnaires et même de jouir de leurs anciens privilèges (ceux-ci cependant sont considérés comme pratiquement périmés depuis 1654), si bien qu'actuellement il est extrêmement rare que la Propagande envoie directement des missionnaires, ou même contrôle l'envoi des missionnaires par les Ordres et Instituts.

50 Sur l'évolution historique du mandat missionnaire: S. Paventi, op. cit., pp. 301-303. - Th. Grentrup SVD, Jus Missionarium, Steyl 1925, pp. 100-109.

51 Pour la Propagande, cette attribution était explicitement formulée dès les débuts: «ministros necessarios constituant» (Inscrutabili, 22 juin 1622, Coll. SCPF, n. 3, p. 4); et elle l'est restée jusqu'à présent (Codex I. C., c. 252-1).

52 C'est faute d'avoir pris en considération les pouvoirs des Ordinaires des territoires missionnaires, que Pugliese affirma que dans la législation actuelle les prêtres séculiers allogènes ne peuvent obtenir le mandat missionnaire que de la Propagande, immédiatement et directement (De Litteris Patentibus in Iure S.C. de Prop. Fide et in Iure Codicis, Commentarium pro Relig. et Mission., 1938, p. 205).

53 Codex, c. 1350-1.

juridique n'ait été précisé et qu'ils n'aient été considérés comme de véritables Ordinaires, les Vicaires Apostoliques se virent attribuer le droit de choisir des collaborateurs, même en dehors de leur territoire, et de mandater des missionnaires pour les régions dont ils avaient charge [54]. Actuellement, le S. Siège se réserve le droit d'organiser l'œuvre missionnaire dans tous les territoires qui ne sont pas érigés en diocèses [55], mais il confie ces divers territoires à des Vicaires et Préfets Apostoliques ou à des Supérieurs de mission autonome, qui les administrent non pas en leur nom propre, comme c'est le cas pour les évêques dans leur diocèse, mais au nom du S. Siège, «ex potestate vicaria», avec cependant, du moins dans la législation actuelle, la qualité de véritables Ordinaires et une juridiction identique à celle que possède l'évêque dans son diocèse [56]. Ils peuvent donc de droit, tout aussi bien que les évêques diocésains, mandater des missionnaires.

Toutefois, une complication semble se présenter. Les territoires missionnaires non encore érigés en diocèses, sont actuellement, en effet, commissionnés aux divers Instituts missionnaires. Ce système de commissionnement, en vigueur depuis Grégoire XVI, implique - non de droit strict, mais en vertu d'un contrat tacite entre le S. Siège et l'Institut commissionné -, soit de la part de l'Institut l'engagement d'envoyer les missionnaires en nombre suffisant, soit de la part du S. Siège l'engagement de ne pas envoyer dans le territoire visé des missionnaires étrangers à l'Institut commissionné, du moins sans entente préalable avec ce dernier [57].

Ces conventions pratiques, nous venons de l'observer, ne se posent pas strictement dans le domaine juridique; elles ne portent donc pas atteinte aux droits des Ordinaires des Vicariats, Préfectures et Missions autonomes, bien que, pratiquement, ceux-ci dépendent avant tout de l'Institut commissionné pour le recrutement de leur personnel missionnaire allogène. Les Ordinaires ont même le devoir d'appeler des missionnaires d'un autre Institut lorsque le personnel envoyé par l'Institut commissionné est insuffisant [58]. Et de toutes façons, le commissionnement d'un

---

54 La célèbre Instruction de la Propagande aux premiers Vicaires Apostoliques en 1659 en parle expressément comme d'un devoir et d'un droit primordial: «Hoc in primis curandum vobis est ut inter plurimos, magno studio perquiratis ac secernatis viros aetate ac corporis valetudine sustinendis laboribus idoneos ...» (Coll. SCPF, n. 135, p. 42). Ce droit fut rappelé dans «Speculatores» de 1669: «Cum autem ... missionarii non sufficiunt ... possint et debeant Vicarii Apostolici praedicti operarios multiplicare ...» (13 sept. 1669, Coll. SCPF, n. 186, p. 61) Dès les débuts, les Vicaires apostoliques de la Propagande prirent l'initiative de demander du personnel pour leurs missions, tant chez les Sulpiciens et les Dominicains que chez les Franciscains (Adrien Launay MEP, Histoire générale de la Société des Missions Étrangères, Paris 1894, II, pp. 209-210).

55 Codex, c. 1350-2.

56 «Ut ad Vicarios Apostolicos revertamur, praeter eam omnem auctoritatem quae ipsis communis est in propriis confiniis cum quolibet Ordinario in sua civitate et dioecesi. ...» Benoît XIV, Apostolicum ministerium, 30 mai 1753, Ius Pontificium SCPF, III, p. 530.

57 Victorius Bartoccetti, Jus Constitutionale Missionum, Berruti, Torino 1947, nn. 177 et 196, pp. 78 et 83.

58 «Quanta vero subeunda ei esset divini iudicii severitas, praesertim si ... ministris

territoire à un Institut ne donne à ce dernier qu'un contrôle pratique sur le personnel missionnaire clérical, et laisse l'Ordinaire parfaitement libre de mandater les missionnaires non clercs, par conséquent les missionnaires-laïques, selon qu'il le juge expédient [59].

Les missionnaires-laïques peuvent donc recevoir le mandat missionnaire, et ainsi avoir la vocation missionnaire objective, soit du S. Siège, soit de l'évêque missionnaire, du Vicaire apostolique, du Préfet apostolique ou du Supérieur de mission autonome, soit d'un Institut Séculier missionnaire [60].

Et c'est seulement alors que le candidat ou la candidate devient pleinement missionnaire-laïque.

7- Vocation au laïcat missionnaire et vocation missionnaire «classique».

Une question se pose tout naturellement en guise de conclusion. Comparée à la vocation «classique» du missionnaire, à la fois prêtre et religieux ou quasi-religieux au sens canonique, vocation missionnaire que l'on a eu tendance à considérer comme normale et même comme la seule capable de mériter le qualificatif de missionnaire au sens strict, la vocation du laïque missionnaire ne semble-t-elle pas quelque chose d'anormal et, pour tout dire, d'amoindri?

Une telle question, à vrai dire, n'est pas neuve, car elle se soulève instinctivement à propos de toute nouveauté apparaissant à n'importe quelle époque; et le grand danger est de vouloir apprécier la nouveauté uniquement selon le conditionnement ancien auquel on était habitué. Certes, dans une telle perspective, la vocation du laïque missionnaire semble une vocation anormale et diminuée. Ainsi les Ordres Mendiants ou les Jésuites, à leur naissance, firent-ils figure de parents pauvres, voire d'hérésies, en regard des formules religieuses habituelles de l'époque; ainsi en fut-il des religieuses missionnaires qui, dans les débuts, furent parfois jugées comme des suffragettes aux prétentions excessives, et aux-

---

non sufficeret, nollet aliorum operam advocatam adhibere. Atqui catholicae Missionis praeses ... undique ad sanctissimum munus adiutores, cum opus fuerit, conquirit, nec ii qui sint, suae an alienae familiae aut nationis, quidquam pensi habet, «dum omnimodo Christus annuntietur»: nec solum adiutores, sed adiutrices etiam ... adhibet». Benoît XV, Maximum Illud, Sylloge, n. 74, p. 117.

59 Ce point ressort déjà de l'origine même de ce système de commission, qui est d'éviter les diversités de méthodes et les froissements qu'elles sont de nature à provoquer entre les missionnaires (Bartoccetti, Jus ... [cité note 57], n. 44, p. 23; nn. 121-131, pp. 56-59). Or ce danger - c'est triste à dire, mais c'est un fait, explicable par ce que l'on a déploré plus haut au sujet des particularismes communautaires - concerne tout particulièrement les missionnaires prêtres des divers Instituts travaillant sur un même territoire. Et d'ailleurs le régime de commission ne vise que les Instituts cléricaux (Bartoccetti, ibid., n. 143, p. 65), si bien que le contrôle du personnel missionnaire qui s'ensuit, ne se rapporte qu'au personnel clérical. Les Ordinaires de mission peuvent donc mandater des missionnaires-laïques selon qu'ils le jugent à propos et de la manière qui leur semble opportune.

60 Bierbaum Max, Die Rechtstellung des Laienapostolates in den Missionen, Die katholischen Missionen, 1936, pp. 321-323. - id., Die neue Instituta Saecularia und ihre Bedeutung für die Mission, Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, 1947, pp. 79-82.

quelles on a voulu très longtemps refuser le titre d'authentiques missionnaires; ainsi également considéra-t-on le clergé indigène comme une formule plus que téméraire. . . .

Pour le laïcat missionnaire, la perspective est très différente si on le place dans le contexte de l'époque apostolique et de l'antiquité chrétienne, car alors, la grande action apostolique était due à des laïcs, et le laïcat missionnaire ne comportait rien que de tout à fait normal.

Les missionnaires-laïques de l'équipe de Paul n'étaient-ils missionnaires que dans un sens diminué? S. Paul lui-même nous fournit la réponse quand il écrit dans son Épitre aux Romains: «Saluez Andronicos et Junia . . . qui sont distingués parmi les apôtres» [61].

Cette affirmation est très claire, et d'autant plus significative que Paul attachait une grande importance au titre d'apôtre. C'est en commentant ce passage que Jean Chrysostome s'exclama à propos de Junia: «Sapristi! Quelle personnalité que cette femme, pour mériter jusqu'au titre même d'apôtre!» [62]

Andronicos et Junia étaient probablement, bien que ce ne soit pas explicitement indiqué, un ménage missionnaire du genre de Priscille-Aquilas. En tout cas, il est clair que S. Paul considère ces missionnaires-laïques [63], masculins et féminins, comme pleinement missionnaires, et leur attribue une vocation missionnaire de toute première zone.

Ces vues pauliniennes confirment que la vocation missionnaire se pose comme une vocation bien distincte de celle à la vie religieuse ou à la vie sacerdotale, et qu'elle est identique chez tous ceux et toutes celles dont la vie est consacrée à l'activité missionnaire, qu'ils soient évêques, religieux ou laïques.

La vocation religieuse qui, comme on l'a vu, n'est pas nécessairement canonique et peut ainsi se rencontrer également chez certains missionnaires-laïques, peut servir la vocation missionnaire en développant la disponibilité personnelle au service de Dieu et de l'Église, mais elle reste adventice chez le missionnaire, comme d'ailleurs chez le prêtre. Il est donc erroné de vouloir la présenter comme absolument ou moralement liée à la vocation missionnaire et de concevoir la vocation du missionnaire non religieux comme quelque chose d'exceptionnel.

Le sacerdoce lui aussi ne conditionne aucunement la vocation missionnaire. Certes, il faut des évêques et des prêtres parmi les missionnaires, mais il n'est nullement requis de se faire prêtre pour être missionnaire, ne fut-ce qu'au sens strict et plénier.

Les confusions ont été très nombreuses dans ce domaine, soit chez

---

61 Rom. 16/7.

62 «Papae! quanta mulieris hujusce philosophia, ut etiam apostolorum nomine appellaretur!» Jean Chrysostome, Homil. 31 in Epist. ad. Rom. - Migne, P.G.- T. 60, col. 670.

63 Il ne s'agit ici évidemment que des missionnaires-laïques, et non pas des laïques-missionnaires qui, comme on l'a suffisamment indiqué, sont de simples auxiliaires de la mission, bien qu'ils puissent, eux-aussi, jouer un rôle missionnaire extrêmement fructueux, dans un engagement, sinon à l'héroïsme (Stanley Fox, SVD, Wanted: Heroes. Lay-Missionaries, The Seminary Bulletin, Techny, Ill., Easter 1949, pp. 3-4 et 22), du moins à un dévouement éminemment catholique.

certains missiologues, à la suite de Schmidlin[64], soint surtout dans certains milieux de l'U.M.C., où l'on eut tout naturellement tendance à considérer la vocation missionnaire du seul point de vue du sacerdoce, et aussi à appuyer l'obligation missionnaire des prêtres par tous les moyens possibles et impossibles, jusqu'à identifier la vocation missionnaire avec le sacerdoce et donc à nier l'existence d'un vocation missionnaire spéciale au profit de la seule vocation sacerdotale[65].

Tout cela était bourré d'imprécisions et d'équivoques, si bien qu'on aboutissait de la sorte à des conclusions allant exactement à l'opposé de la vérité. C'est en effet, chez le prêtre missionnaire, la vocation missionnaire qui existe, et on ne peut pas, en stricte rigueur et dans le sens qui va être exposé, parler de vocation sacerdotale.

Actuellement, certes, on fait un usage très fréquent de l'expression, on parle couramment de la culture et du discernement des «vocations» sacerdotales chez les adolescents et même les enfants. Pourtant on ne parle jamais de vocation épiscopale, bien que presbytérat et épiscopat appartiennent au même sacrement et ne se différencient que par l'ampleur des pouvoirs. C'est déjà un indice d'une certaine anomalie.

L'anomalie devient plus frappante lorsqu'on interroge la pratique des premiers siècles. Alors la hiérarchie choisissait, d'une façon ou d'une autre. les évêques et les prêtres uniquement en vue des besoins des communautés fondées ou à fonder. On ne cultivait pas la «vocation» sacerdotale, mais on conférait les pouvoirs sacerdotaux selon les besoins de l'utilité publique, à des laïcs de bonne réputation et insignes par leurs services dans le ministère. Ceux-ci d'ailleurs n'aspiraient guère à cette charge, sublime entre toutes, qu'est le sacerdoce[66], On ne confondait nullement alors sacerdoce et ministère ecclésiastique, et chaque chrétien voulait être apôtre, sans nécessairement s'orienter pour cela vers le sacerdoce[67].

Le sacerdoce, en effet, n'est pas à confondre avec le ministère ecclésias-

---

64 J. Schmidlin, Catholic Mission Theory, Mission Press S.V.D., Techny, Ill., p. 172.

65 La vocazione missionaria, Ed. U.M.C. Italia, Roma [1940], 95 pp.

66 «Dans l'Église primitive, le sacerdoce est sans équivoque. On devient évêque et, en ordre secondaire, prêtre, pour les besoins de la communauté chrétienne. Nul ne peut se croire digne du sacerdoce. Les Pères de l'Église le redoutent; on est obligé de forcer la main à plus d'un pour qu'il consente à se laisser ordonner. ... L'honneur d'accéder à l'autel auquel les chrétiens d'aujourd'hui aspirent avec une si naïve suffisance, les jette dans la terreur» (J. Leclercq, La vocation ... [cité note 21], p. 228). Dans la suite, avec la baisse de l'esprit de foi, les notions les plus riches du christianisme ont pu s'estomper; de même, avec l'introduction du mécanisme rubriciste, l'accentuation de l'élément juridique, et également l'abdication plus ou moins prononcée des directions locales et régionales au profit du régime de centralisation, avec comme conséquence la substitution du concept passif d'administration et de routine au concept dynamique de responsabilité et d'initiative, on a pu se familiariser avec les dignités et les charges au point de ne plus en percevoir la grandeur redoutable, n'en retenant quasi plus que les privilèges, les droits, les bénéfices, les honneurs juridiques.

67 «Le prêtre a des fonctions strictement délimitées; il n'est pas chargé de toutes les fonctions ecclésiastiques ou religieuses quelles qu'elles soient. Personne, dans l'Église primitive, n'eût conçu qu'il pût être nécessaire d'être prêtre ou évêque pour diriger un établissement d'enseignement profane ou exercer des fonctions diplomatiques», Leclercq, op. cit., p. 229.

tique, mais il habilite à la direction du ministère ecclesiastique tout en conférant des pouvoirs spéciaux dans l'exécution du ministère pastoral; il constitue donc en dignité celui qui reçoit ces pouvoirs. Le sacerdoce dans sa notion pure, est un pouvoir dans une fonction plutôt qu'une fonction ou un état. Et ces pouvoirs, par rapport au sujet qui les reçoit, signifient avant tout une dignité.

On peut certes être appelé à une dignité, à des pouvoirs de direction par l'autorité compétente; mais s'il y a appel et acceptation, et sans doute capacités et dispositions, il n'y a cependant pas vocation: on ne s'arroge pas un honneur, surtout un honneur tel que celui de la prêtrise, mais on le reçoit de l'autorité [68], et par le fait même qu'il s'agit de recevoir des pouvoirs qui constituent en dignité, il n'y a pas vocation, car un des éléments requis pour qu'il y ait stricte vocation est l'orientation de vie dans un sens de générosité, et non pas dans le sens d'une promotion honorifique [69]. Et de même que l'on ne parle pas de vocation épiscopale, ainsi ne devrait-on pas parler de vocation sacerdotale, mais seulement de vocation prédisposante au sacerdoce [70]

---

68 C'est bien ainsi que le conçoit S. Paul: «Tout pontife pris d'entre les hommes est établi pour les hommes dans leurs relations avec Dieu, afin de présenter des offrandes et des sacrifices pour les péchés. Nul ne s'arroge lui-même cet honneur, on y est appelé par Dieu, exactement comme Aaron. De même, ce n'est pas le Christ qui s'est attribué lui-même la gloire de devenir Grand-Prêtre ...» (Hebr. 5/1-5). Cependant, bien que du point de vue du sujet le sacerdoce soit une dignité, il est également, du point de vue de son objet, un pouvoir foncièrement ordonneé à l'utilité commune (Ac. 20/28), et c'est dans ce sens qu'il est permis, pour S. Paul, d'aspirer au sacerdoce: «Si quis episcopatum desiderat, bonum opus desiderat» (I Tim. 3/1). Cet «opus» est en effet une charge utile et nécessaire pour le bien commun ,et cette nécessité constitue dans l'Église un appel général au sacerdoce - actuellement urgé assez fortement par la hiérarchie -, qui invite les membres de la communauté qui se sentent capables et prédisposés, à présenter d'une façon ou d'une autre - actuellement par la demande d'admission au séminaire - leurs prédispositions éventuelles à l'attention de la hiérarchie, qui n'en reste pas moins maître de l'appel spécial, personnel et décisif au sacerdoce.

69 Il suffit d'analyser l'emploi courant du terme. On parle de vocation lorsqu'il y a engagement de vie dans une fonction qui réclame une certaine dose de dévouement, p. ex. vocation d'instituteur, de médecin, d'assistante sociale; mais on n'emploie pas ce terme à propos d'engagement dans n'importe quellle profession, p.ex. banquier, commerçant, dactylo, ni non plus à propos de la collation de charges honorifiques dans des fonctions de dévouement: inspecteur d'enseignement ou recteur d'université, directeur d'hôpital ou ministre de la santé publique, chef de syndicat ou gouverneur de province.

70 On peut envisager le sacerdoce de trois façons: 1- Le sacerdoce dans sa notion pure, c. à d. comme consistant essentiellement dans les pouvoirs d'ordre et de juridiction. Il s'agit alors, pour le sujet, d'une collation de dignités et il n'y a pas de vocation stricte, selon ce qui vient d'être observé. On peut cependant parler, à propos de de l'appel spécial par l'évêque, de vocation dans un sens large et plutôt étymologique. 2- La vie sacerdotale concrète, avec les exigences de sainteté personnelle et de dévouement qui conviennent à la dignité, ainsi que les éléments canoniquement connectés comme conditions pour recevoir la dignité: célibat (du moins dans l'Église latine), obéissance poussé à l'autorité, contrôle des biens. Il s'agit ici de vocation à l'état religieux au sens théologique, ou, tout au moins, à certains de ses éléments. 3- La fonction dans laquelle le sacerdoce constitue en dignité. Il s'agit dans ce cas de la vocation spéciale au ministère ecclésiastique. — Ces trois aspects, bien distincts en théorie, sont étroitement unis en pratique, si bien que l'on parle globalement de «vocation sacerdotale» durant ces derniers siècles (c'est seulement

Et si ces prédispositions restent souvent dans la pénombre - en occasionnant pour les directeurs de séminaires les problèmes très ardus que l'on sait [71] - par suite des méthodes actuelles du recrutement et de la formation cléricale, il n'en était pas de la sorte dans l'antiquité où les candidats à la prêtrise, aussi bien qu'à l'épiscopat, étaient choisis - sinon exceptionnellement et miraculeusement - parmi ceux qui s'étaient déjà distingués dans les travaux et les responsabilités du ministère, ainsi que dans l'acquisition d'une personnalité profondément imprégnée de foi, d'espérance et de charité [72].

Ces considérations indiquent suffisamment que dans le domaine de l'apostolat missionnaire, la vocation au missionnariat-laïque devrait normalement précéder l'appel au sacerdoce, et que, loin de vouloir identifier la vocation missionnaire avec le sacerdoce, loin même de vouloir considérer comme seule vocation missionnaire stricte celle qui so double d'une aspiration au sacerdoce, c'est bien plutôt la vocation au missionnariat-laïque qui doit être tenue comme la vocation missionnaire stricte tout à fait normale. L'appel au sacerdoce reste une dignité [73] et une responsabilité adventices du point de vue de la vocation missionnaire, et il ne provient que de la hiérarchie ecclésiastique, choisissant au nom du Seigneur, selon les nécessités de l'œuvre et les capacités, les prédispositions, l'acceptation (intention droite) des sujets, normalement déjà mûris dans l'apostolat laïc. (Continua.)

à partir du XVIIe s. que l'on en parle, et comme ce furent surtout les casuistes du XIXe s. qui s'emparèrent de la question après les auteurs ascétiques et les compositeurs de discours sacrés, celle-ci prit bientôt les allures d'un épouvantail: cf. A. Perbal, La vocazione missionaria, Il Pensiero Missionario, 1942, pp. 290-293). Quant à la vocation «ex parte Dei», il s'agit simplement du problème plus large, et d'ailleurs insondable, de la prédestination.

71 Pour ne citer que quelques échanges de vue récents: Chan. Bonnichon, Théologie de la Vocation, Le recrutement sacerdotal (Paris), oct. 1949, pp. 170-185. — A. Crampon, Quelques réflexions sur la théologie de la vocation, ibid., avril 1950, pp. 73-77. — Mgr Duperray, Doctrine exacte de la vocation, ibid., avril 1951, pp. 61-63.

72 D'où la notion théologique d'»état de perfection acquise» attachée au sacrement de l'ordre, notion qui ne peut avoir de sens que dans cette perspective.

73 «Scis illos dignos esse?»: telle est la question significative que l'évêque pose au sujet des candidats avant de leur conférer le sacerdoce.

Essais de pénétration missionnaire dans l'Afrique Centrale.

Par le R.P, Auguste Tanghe, C.I.C.M., Bruxelles.

La Section des Sciences Morales et Politiques de l'Institut Royal Colonial Belge vient d'éditer un volumineux mémoire consacré aux essais de pénétration de l'Evangile en Afrique [1]. A considérer seulement le titre de l'ouvrage, il peut paraître étrange que l'I.R.C.B. se soit décidé à publier une telle étude. Le titre à lui seul en effet, ne laisse pas d'inspirer quelque soupçon. Vivant au XXe siècle, - qu'on a appelé à raison le siècle des Missions -, nous sommes par trop habitués à ce genre d'historiettes édifiantes que les missionnaires ont déversé abondamment sur un public en quête d'aventures, et où l'historien trouve peu d'épis à glaner. - Le travail du P. Storme au contraire ne relève en rien de la littérature de propagande. C'est une œuvre strictement scientifique. [2]

Le but que l'Auteur s'est proposé est de décrire les essais de pénétration de l'Evangile en Afrique Centrale et Equatoriale pendant le XIXe siècle jusqu'à l'année 1888, date à laquelle fut érigé le Vicariat Apostolique de l'Etat Indépendant du Congo. Sans doute, d'autres avant lui ont décrit et laissé pour l'histoire, certains aspects de l'Evangélisation en Afrique Noire. Nous pensons cependant que l'Auteur a été le premier à donner une étude d'ensemble, une synthèse aussi précise et aussi fouillée de la pénétration de l'Evangile en Afrique. Si les archives de la S. Congrégation de la Propagation de la Foi, qui ne sont ouvertes qu'après cent ans, recèlent encore des trésors inaccessibles pour la période de 1850 à 1888, l'Auteur a utilisé un nombre considérable de sources inédites. En effet, les archives de la Congrégation des PP. du St Esprit, des PP. de la Société des Missions Africaines de Lyon, des PP. Jésuites, et des PP. de l'Institut des Missions Africaines de Vérone, lui ont été largement ouvertes. Pour la période qui regarde spécialement la pénétration en Afrique Equatoriale, l'Auteur a particulièrement consulté les archives du diocèse de Malines et celles des PP. de Scheut. Une vaste bibliographie, dans laquelle figurent les livres les plus récents sur l'histoire d'Afrique, est une autre garantie de la valeur scientifique de l'ouvrage.

Dans une introduction d'une dizaine de pages, l'Auteur nous rappelle les tentatives sporadiques qui ont été faites depuis le XVe siècle, en vue de la pénétration en Afrique Noire. Tentatives sans succès et qui se limitaient d'ailleurs à une action timide sur les côtes Ouest du continent noir. La lutte contre la traite des Noirs semble avoir été le principal objectif de ces tentatives. Après cette brève introduction, l'Auteur nous amène de suite dans le vif du sujet. L'étude est divisée en deux grandes parties: les essais de pénétration en Afrique Centrale, et en Afrique Equatoriale. - Ces deux parties sont à leur tour subdivisées de la façon suivante: pour l'Afrique Centrale: essais de pénétration par l'Ouest et par le Nord; pour l'Afrique Equatoriale: par l'est et par l'Ouest. Ce qui fait que pratiquement l'ouvrage est divisé en

1 Dr. M. B. Storme CICM, Evangelisatiepogingen in de binnenlanden van Africa gedurende de XIXe eeuw. Institut Royal Colonial Belge. Section des Sciences Morales et Politiques. Mémoires. T. XXIII. 712 pp. Avenue Marnix, 25, Bruxelles, 1951.

2 Cf. P. Charles SJ, Rapport sur le manuscrit du R.P. Storme intitulé: Evangelisatiepogingen in de binnenlanden van Afrika XIXe. Institut Royal Colonial Belge. Bulletin des Séances. XXII, 1951, 100-102.

quatre grandes parties. Au cours de tout son ouvrage, l'Auteur s'en tient strictement à cette division nette et claire de façon à ne dérouter le leucteur à aucun moment, malgré la masse imposante de documents utilisés tout au long de l'étude.

Il serait absolument vain de vouloir donner un aperçu, même sommaire, des différents essais de pénétration décrits au cours de l'ouvrage. Nous ne pouvons pourtant résister à l'envie de marquer quelques traits et de citer quelques noms qui sont particuliers à chacune de ces périodes.

Dans la première partie nous assistons à la genèse de la mission de Guinée. Le Soudan, ce vaste espace compris entre l'Océan Atlantique, le Sahara, l'Abyssinie et le bassin du Congo, était l'objectif que se proposaient des hommes tels que Libermann, Mgr Bessieux, la Mère Javouhey, Mgr de Marion-Brésillac. Leur succès n'a certes pas répondu aux efforts déployés, pour ne pas dire que toute leur action s'est soldée par un échec. Si de fait les essais de pénétration n'ont pas abouti à l'établissement de grands centres à l'intérieur des terres, il n'en reste pas moins vrai qu'on s'est fixé définitivement et solidement sur les côtes de Guinée et du Sénégal: base d'où l'on partira plus tard. Ne croyons pourtant pas que les missionnaires se sont jetés à corps perdu dans une aventure sans issue. Nous parlons aujourd'hui du problème de l'adaptation et du problème du clergé indigène. Et nous pensons peut-être que c'est seulement à notre époque, sous l'action vigoureuse des derniers Papes, que l'Eglise a définitivement posé le problème essentiel de l'Eglise: la formation d'un clergé autochtone. - En 1820 déjà, la Mère Javouhey, dont le roi Louis-Philippe disait: «Madame Javouhey, c'est un grand homme», s'efforça de faire accepter par son entourage l'idée de la formation d'un clergé indigène. Elle voulait créer un Séminaire Africain et à cet effet, choisir parmi les Noirs des jeunes gens capables, pour les envoyer en France en vue de leur formation, parce que, disait-elle, les Noirs ne seront jamais mieux servis que par des Prêtres de leur race. - Le problème de l'adaptation trouva un fervent protagoniste dans la personne de Baradère. Il préconisait une adaptation à outrance. Les missionnaires devaient certes apprendre la langue indigène, s'initier aux coutumes des Noirs, mais cela ne suffisait pas; la nourriture des indigènes devait être leur nourriture, ils devaient déposer leurs habits européens, marcher pieds nus et se contenter d'un simple pagne.

Dans la deuxième partie, l'Auteur nous présente la pénétration par le Nord. Période vraiment héroïque, malheureusement trop peu connue dans l'histoire moderne des Missions Africaines; période tragique aussi quand on considère les déboires et le nombre de victimes dans les rangs des missionnaires. Le Soudan fut érigé en Vicariat Apostolique d'Afrique Centrale, et ve fut la S. Congrégation de la Propagande elle-même qui y envoya les missionnaires. Mgr Casolani, les PP. Ryllo, Knoblecher, Vinco furent les travailleurs de la première heure. Des difficultés inouies les attendaient. Un climat implacable, des peuplades hostiles, l'Islam, mais surtout l'action néfaste des marchands d'esclaves entravaient le travail missionnaire. L'établissement des missions de Khartoum et de Gondokoro occupe une place spéciale. Sur les 19 missionnaires qui y étaient arrivés depuis 1850—1852, dix étaient morts avant la fin de 1855, et quatre avaient dû rentrer en Europe. C'était surtout le Marienverein qui en avait fait les frais. Mais à côté des prêtres autrichiens du Marienverein, d'autres encore s'attelaient à la tâche. Nous y voyons les PP. de l'Institut des Missions Africaines de Vérone et les PP. Franciscains. Comboni fut la grande figure de la fin de cette période d'essais dans la vallée du Nil. Plus vers l'Ouest entretemps, fut érigée séparément la Préfecture de l'Ouest du Soudan sous la direction de Mgr Lavigerie, alors archevêque d'Alger. Son plan était de passer à travers le Sahara et d'atteindre ainsi le Soudan.

Mais de nouveaux horizons allaient s'ouvrir. Nous approchons en effet de la période des grandes explorations. Livingstone et Stanley avaient attiré l'attention du monde entier par leurs expéditions hardies et téméraires. C'est ainsi que Mgr Lavigerie avec les PP. Blancs, mais aussi les PP. du St. Esprit, les missionnaires de Lyon orientaient leurs regards vers la région des Grands Lacs et l'Afrique Equatoriale.

Nous passons ainsi à la seconde grande partie de l'étude sur la pénétration en Afrique Equatoriale. L'auteur n'a pas cru devoir dissocier l'effort d'évangélisation dans l'Afrique Equatoriale de l'histoire de l'exploration africaine. Il subdivise de nouveau cette partie en pénétration à l'Est et à l'Ouest.

Dans la première partie il nous montre comment les missionnaires, à la suite de Livingstone, ne restaient pas inactifs, surtout maintenant que le continent noir allait livrer son secret. Les missions de Zambèse et de Nyassa en sont le premier résultat. Mais c'est ensuite la grande offensive dans la région des Grands Lacs. La figure qui domine ici est celle de Mgr Lavigerie. Comme d'Alger il avait regardé bien au-delà du Sahara, maintenant aussi son regard ne s'arrêta guère sur la seule partie de l'Est de l'Afrique Equatoriale. Son ambition, bien légitime d'ailleurs, était plus vaste.

Dans un nouveau plan, audacieusement conçu, il divisait toute l'Afrique Equatoriale en quatre grands Vicariats. Mais Rome jugea qu'à ce moment, les circonstances ne permettaient pas encore une action aussi directe. Les Grands Lacs furent donc entamés en partant de Zanzibar. C'est ici que la Société des PP. Blancs va s'établir définitivement; la première mission y fut fondée à Mpala en 1878. Ce fut le commencement de ce chapelet de Vicariats que les PP. Blancs d'Afrique allaient égrener tout le long de la région des Grands Lacs.

*

A l'Ouest entretemps de grandes choses se préparaient. Stanley, après un voyage de 999 jours, pendant lesquels il avait relevé le cours du fleuve Congo, arrivait à Boma face à l'Océan Atlantique. Le mystère de l'Afrique noire était percé. La découverte de l'embouchure du Congo (1877) avait secoué le monde. Toute l'attention se trouva brusquement tournée vers l'Ouest de l'Afrique Equatoriale. Le plan de Mgr Lavigerie de pénétrer au cœur de l'Afrique par le Tanganyika se trouva par le fait même soudainement compromis. Dès à présent les missionnaires n'hésiteront pas à s'engager résolument par l'Ouest: c'est l'objet de la dernière partie de l'étude du P. Storme.

Dans cette dernière partie, particulièrement intéressante pour la Belgique, l'Auteur nous présente les ultimes efforts de pénétration, préparatoires à l'érection du Vicariat Apostolique de l'Etat Indépendant du Congo (1888). Dans cette partie encore, comme d'ailleurs dans les autres, l'Auteur ne se lasse pas d'analyser avec la dernière minutie les nombreux documents qui ont trait à cette période. Il lui était impossible évidemment, tout au long de l'exposé des esssais de pénétration dans l'Afrique Equatoriale, de passer sous silence les activités du Roi Léopold II, dès avant la Conférence de Berlin. Des lors, tout au cours de ces années qui précèdent la reconnaissance de l'Etat Indépentant du Congo Belge, une figure domine incontestablement: c'est celle du Roi Léopold II. Que l'abolition de la traite et le relèvement moral des Noirs du Centre d'Afrique figuraient parmi les tout premiers objectifs du grand Roi, nous le savions déjà. Les documents qu'apporte maintenant l'Auteur, la relation des activités de Léopold II, ses entretiens privés, dans lesquels perce constamment le souci de gagner des millions d'êtres humains à la civilisation chrétienne, - ne font que grandir à nos yeux la noble figure du grand Roi-Souverain.

L'étude du P. Storme finit à la date de l'érection du Vicariat Apostolique de l'Etat Indépendant du Congo. Dans une brève conclusion l'Auteur dit que son but était de donner une synthèse des differents essais de pénétration de l'Evangile en Afrique. Il émet le vœu que plus tard, un autre écrira peut-être l'histoire de l'occupation, et finalement de l'établissement définitif de l'Eglise autochtone d'Afrique, but final de l'Evangélisation.

Nous avons tâché de donner un bref aperçu de l'étude du P. Storme. Dans cet exposé forcément succinct, il était impossible évidemment d'en donner une relation complète et de mettre en relief la valeur réelle du livre. L'on s'étonnera peut-être que nous n'ayons rien dit de l'activité des Sociétés Protestantes. Le lecteur peut avoir tous ses apaisements à ce sujet. A l'aide des documents existants, les Missions Protestantes y sont traités équitablement. Plus même. Si les missions catholiques y ont certes la part la plus grande, et si l'Auteur y relate les difficultés, les déboires, les échecs, il ne passe pas sous silence les mésententes, voire les rivalités. Rien n'échappe à sa critique objective.

Quant à l'édition elle-même, elle satisfait à tout point de vue. Une remarque cependant. Ils est regrettable que l'Auteur n'ait pas donné plus de soins à la présentation des cartes. Par contre, deux tables d'une vingtaine de pages en deux colonnes, des noms des personnes et des lieux géographiques facilitent singulièrement la recherche tout au long de ce gros volume.

Tout missionnaire, - tout homme même qui s'intéresse à l'histoire de l'Evangélisation de l'Afrique Noire, - se devrait de posséder ce livre. Il y trouvera non seulement la relation de la «geste missionnaire», mais aussi un réconfort pour les difficultés dans lesquelles nou nous débattons chaque jour [3].

Miscellanea.

Die alte, von C. Meinhof gegründete «Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen» war auch bei den Missionaren bekannt und geschätzt. Mancher Missionar hat seine sprachlichen Aufzeichnungen und linguistischen Studien in ihren Spalten veröffentlichen können. Es dürfte darum gerade auch in Missionarskreisen von Interesse sein zu wissen, daß diese alte Zeitschrift von ihrem XXXVI. Band an (ab Januar 1952) den neuen Titel «Afrika und Übersee» führt. Das Format ist vom Oktav auf Kleinquart gewachsen. Der vorwiegend sprachwissenschaftliche Charakter der Zeitschrift soll aber gewahrt bleiben, doch wird in Zukunft auch die Zusammengehörigkeit von Sprache und Kultur noch mehr als bisher betont werden. Es ist geplant, bisweilen auch kürzere Aufsätze allgemeinen Inhaltes zu bringen, soweit sie aus dem Aufgabenkreis der Linguistik heraus entstehen. Als Herausgeber zeichnen: A. Klingenheben, J. Lukas und E. Kähler-Meyer im Seminar für afrikanische Sprachen der Universität Hamburg (Verlag: Dietrich Reimer in Berlin).

Georg Höltker

---

[3] Le livre présente pour tout historien ou missiologue une riche documentation. Les multiples notes au bas de chaque page sont données dans la langue originale des documents cités, ce qui présente l'avantage que l'ouvrage peut être utilisé même par ceux qui ne sont pas habitués à consulter des livres néerlandais.

Seumois, André V., O.M.I., M.A., Docteur en Missiologie: **Introduction à la Missiologie** (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft - Nouvelle Revue de Science missionnaire; Supplementa III). XI, 491 pp. Administration der NZM Schöneck-Beckenried 1952.

Eine neue Einführung in die Missionswissenschaft oder Missiologie, die alles zusammenfaßt und sichtet, was über die Missionswissenschaft je geschrieben worden ist, und mit tiefem wissenschaftlichem Ernst Kritik übt und neue Wege weist. André V. Seumois hat sich durch seine Schrift über die Definition der Mission bereits einen guten Namen erworben. Die scholastische Form mag vielleicht den einen oder anderen erschrecken, aber sie dient der Klarheit und Festigkeit der Lehre. Mit einer erstaunlichen Belesenheit verbindet Seumois ein sicheres Urteil. Autoren fast aller europäischen Völkern werden - vielfach in französischer Übersetzung - zitiert, aber in den Noten auch im Originaltext wiedergegeben. Druckfehler habe ich nur wenige gefunden. — Schmidlins Einführung von 1917 war ein erster kühner Entwurf, noch in starker Abhängigkeit von den protestantischen Vorbildern. Vieles, was nachher geschrieben wurde in Büchern und Abhandlungen, kam über seine Aufstellungen kaum hinaus, und niemand hat es bisher gewagt, aus rein katholischer Sicht mit wissenschaftlicher Begründung eine Gesamtdarstellung und Lösung aller einschlägigen Probleme zu versuchen. Freudig und dankbar müssen wir anerkennen, daß Seumois' Einleitung uns einen großen Schritt weiter bringt. Hier steht die Missiologie in ihrer ganzen Weite und Bedeutung klar vor unseren Augen. — In der Einleitung spricht S. von dem Übergang aus der vorwissenschaftlichen Kenntnis der Mission zur Wissenschaft und zur Anerkennung als solcher durch die Kirche von Benedikt XV. bis zu Pius XII. Er stellt die Grundsätze klar, nach denen eine Einführung in eine Wissenschaft zu geben ist, aus dem Objekt heraus, aus seinem Wesen, seiner Einheit und seinem Wert. Sie muß sich befassen mit den tatsächlichen Entwicklungen in Vergangenheit und Gegenwart, mit den Methoden für eine sachgemäße Verwirklichung in der Zukunft. Es sind zu behandeln die Beziehungen zu anderen Wissenschaftsgebieten, die Hilfswissenschaften. Danach teilt er sein Buch in 6 Abschnitte: 1. Die Natur der Missiologie (Definition), 2. Einteilung der Missiologie, 3. Nutzen der Missiologie, 4. Die Hilfswissenschaften, 5. Die Geschichte der Missiologie, 6. Die Methode der Missiologie. — Es kann nun hier trotz der Wichtigkeit des Buches nicht unsere Aufgabe sein, 500 Seiten auszuschreiben und alle wichtigen Ergebnisse zu kennzeichnen. Das Buch gehört in die Hand eines jeden Missiologen und eines jeden Interessenten. Wir können nur auf Einzelheiten hinweisen und hie und da eine Kritik anzubringen suchen. Denn man kann nicht erwarten, daß ein solches Werk gleich in allen Einzelheiten volle Zustimmung finden werde. — Zur Bestimmung der Natur der Missiologie bringt S. zunächst S. 20-60 eine bibliographische Geschichte des Begriffes der Missiologie, die uns zeigt, wie die Missiologie in den 45 Jahren ihrer Pflege bei den Katholiken sich zunächst in Abhängigkeit von den Protestanten entwickelt hat, aber auch, welche Unklarheit der Begriffe immer noch besteht. — Bezüglich der Anwenaung des nicht sehr alten Wortes «Mission» auf die äußere Mission bemerkt S. (62): «aucune raison spéciale ne milite en faveur de l'activité missionnaire plutôt que de toute autre activité écclésiastique ...». Jedenfalls dürfen wir doch sagen, daß bei der Sendung ins ferne Heidenland der Sinn der «Sendung» viel klarer und augenfälliger zur Geltung kommt, als bei dem «Auftrag» - Sendung der Kirche im allgemeinen Deshalb hat sich der Gebrauch des Wortes «Mission» als «auswärtige Mission» so sehr eingebürgert und wäre es angebracht, diese Bedeutung zu schützen gegenüber den anderen Tätigkeiten der Kirche, wo man das Wort nur mit einem Beiwort: etwa Volks-Mission, Auswanderer-Mission usw. gebrauchen sollte, damit nicht die Grenzen verschoben werden. — Dem Namen «Missiologie» wird man wohl nach den Ausführungen S. 61-107 allgemein vor den anderen den Vorzug geben, wenn wir uns auch in Deutschland an die «Missionswissenschaft» gewöhnt haben, da wir Fremdwörter am liebsten vermeiden. — Was die Definition angeht, so möchte ich fragen, weshalb man nicht die Mission, sondern die Missionstätigkeit definiert. Die «Mission» geht der Tätigkeit voraus und ist die Einrichtung oder Institution der Kirche zum Zwecke ihrer Ausbreitung. Ein Apostolisches Vikariat, eine Missionskirche, ist «Mission»,

aber ist keine Tätigkeit. — Nachdem die Definition der Missiologie festgestellt ist, behandelt S. (127-161) ihren wissenschaftlichen Charakter. Diese Ausführungen sind besonders wertvoll. Die M. ist keine autonome Wissenschaft, die das ausschließliche Recht hat, ihre Stoffe zu behandeln, sondern eine wissenschaftliche Spezialisierung, die von ihrem Materialobjekt ihre Einheit empfängt, während ihre verschiedenen Zweige den ihnen eigenen Wissenschaftscharakter bewahren. — Den größten Raum nimmt in dem Buche die Einteilung der Missiologie ein (S. 163-371 mit einem Generalüberblick am Ende). S. schlägt eine Vierteilung vor: eine theoretische, historische, beschreibende und praktische Abteilung, entsprechend ungefähr bei Schmidlin der Missionslehre, Geschichte, Kunde und Methodik, wobei aber das Missionsrecht zum theoretischen Teil gerechnet wird als «normative Theorie». Ich halte die Einteilung nach Theorie und Praxis nicht für besonders glücklich, da die gesamte M. auf die Praxis hinzielt. Recht wie Methodik bleibt Theorie, indem das Recht die Normen der kirchlichen Gesetzgebung, die Methodik aber die Normen der Klugheit darstellt. Beides könnte man deshalb unter der normativen M. zusammenfassen und die Praxis den Missionaren überlassen. Übrigens hat die Methodik nichts speziell zu tun mit der «existence future», da sie für Gegenwart und Vergangenheit gleiche Bedeutung besitzt. Neu eingeführt wird bei der praktischen M. die «M. spirituelle», welche die Bedeutung des Missionsgedankens im Leben des Missionars wie des christlichen Volkes behandeln soll. — S. 198 n. 533 weist S. die Meinung «gewisser Autoren» zurück, welche der systematischen Missiologie ihren Platz anweisen möchten innerhalb des Traktates de Ecclesia. In der Missiologie hängen viele Fragen ab von anderen theol. Traktaten. Aber das scheint mir kein Hindernis zu sein, weil alles, was hier behandelt wird, im Hinblick auf die sich ausbreitende Kirche behandelt wird. Unter verschiedenen Gesichtspunkten kann ein Stoff von verschied. Disziplinen behandelt werden. Deshalb möchte ich für diese Meinung eintreten. — Die ausführlichen Pläne für die systematische Missiologie gehen über die bisher vorliegenden Arbeiten weit hinaus und bieten außerodentlich viele Anregungen. — In der Abhandlung über die Geschichte S. 278 ff) entscheidet sich der Autor im Anschluß an Ed. de Moreau SJ für 6 Perioden, entsprechend den Veränderungen in der Zentralisierung der Missionstätigkeit, welche den verschiedenen Perioden einen ganz besonderen Charakter verleihen. — Aus der Missiographie oder Missionskunde (314 ff) schließt S. mit Recht Statistik und Geographie aus, weil die Statistik überhaupt keine eigene Wissenschaft ist, sondern eine Methode, ein technisches Mittel zur Erfassung der Massenerscheinungen und zudem als solches ebenso wichtig ist für die Geschichte wie die Gegenwart. Auch die Geographie oder hier besser Kartographie geht über diese Bedeutung nicht hinaus. — Nachdem der Autor so den reichen Inhalt der verschiedenen Zweige der Missiologie dargelegt hat, kann er (373 ff) mit Nachdruck auf die Bedeutung und den Nutzen derselben hinweisen, sowohl was die Missionstätigkeit als solche angeht, wie die Leitung durch Rom und die Heimat, überhaupt ihre wissenschaftliche Bedeutung. — Als Hilfswissenschaften der Missiologie (401 ff) im eigentlichen Sinne erkennt S. an die Ethnologie und Ethnographie, die Religionsgeschichte, die Colonialistik, das Studium der nicht katholischen Missionen, weil sie sich direkt mit den Fragen der Missiologie befassen. Aber auch manche andere Wissenschaften vermögen der M. wertvolle Dienste zu erweisen. Ausgeschlossen aber bleiben die Wissenschaften, die wohl dem Missionar in vielen Dingen Hilfe bieten, aber für die M. keine direkte Bedeutung besitzen. — In der Geschichte der M. (461 ff) polemisiert S. dagegen, daß Prof. Schmidlin nicht nur von seinen Schülern als Begründer und Vater der M. bezeichnet wird und will diese Ehre nur P. Streit OMI zuerkennen. Ich glaube, daß wir beide nebeneinander nennen müssen, P. Streit als denjenigen, der die Idee zuerst mit großem Nachdruck erfolglich propagiert und als Bibliograph Grundlegendes geleistet hat, Prof. Schmidlin aber als den, der die gesamte M. nicht nur in seinen Vorlesungen Jahrzehnte hindurch vorgetragen und im deutschen In- und Ausland propagiert hat, sondern der uns auch in seinen Werken die erste Einführung, die erste Missionslehre und wissenschaftliche Geschichte, dazu die erste missionswissenschaftliche Zeitschrift geschenkt hat. — Nachdem S. bei jeder einzelnen Abteilung der M. bereits die Methode besprochen hat, spricht er im 6. und letzten Teil noch einmal allgemein von der Methode (467 ff), von der Technik des Studiums, von den Quellen, insbesondere aber von dem Geist, der den Missiologen leiten soll in seiner

verantwortungsvollen Arbeit, um ein festes Fundament zu bauen für die Erfüllung der heute so sehr drängenden Missionspflicht. Dazu hat André V. Seumois durch sein Werk ganz gewiß einen wesentlichen Beitrag geleistet! P. Benno M. Biermann O.P.

Missionswissenschaftliche Studien. Festgabe Prof. Dr. Johannes Dindinger O.M.I., Direktor der Päpstlichen Missionsbibliothek, zum 70. Lebensjahre dargeboten von Freunden und Schülern. Herausgegeben von Prof. Dr. Joh. Rommerskirchen O.M.I und P. Dr. Nikolaus Kowalsky O.M.I. (Veröffentlichungen des Institutes für Missionswissenschaftliche Forschungen, Münster i.W.). 440 Seiten. Druckerei und Verlagsanstalt W. Metz, Aachen 1951.

Die Festschrift für den verdienten und unermüdlichen Herausgeber der Bibliotheca Missionum, den Nachfolger von P. Rob. Streit, zeigt einen reichen und bunten Inhalt, sprachlich stark gemischt, von einem deutlichen Zug zum Bibliographischen bewegt, was durchaus verständlich ist. Die Anordnung der Beiträge beginnt mit dem Missionstheologischen, läuft über Jus, Methode, Pastoral und Gegenwartsfragen und endet schließlich bei der Geschichte. Kirchenamtliche Verlautbarungen stehen stark im Vordergrund. - Einleitend gibt R. Becker einen kurzen Lebensabriß des Gefeierten mit einer Zusammenstellung seiner Veröffentlichungen. Die Spanier P. Dominguez O.M.I. und P. Zameza S.J. behandeln grundlegende Fragen: Dominguez sucht nach Thomas von Aquin-Texten die Missionsaufgabe aus dem Königtum Christi zu begründen, Zameza zeigt die missionsdogmatische Lehre vom Corpus Christi mysticum auf Grund spanischer Veröffentlichungen nach «Maximum illud» (1919); daß er uns dabei mit der Erneuerung des Seminars von Burgos und jüngsten missionsapologetischen Broschüren S. J. bekannt macht, ist verdienstvoll. Der Belgier P. Seumois begründet den Missionsbegriff als «Einpflanzung der Kirche» aus päpstlichen Schreiben und zieht weitgehende Folgerungen für die rasche Überführung jeder Missionskirche an Einheimische. Er will keine «auswärtigen religiösen Kolonien». Ob viele Missionen dieses Tempo einhalten können und dürfen, das der kühne Dogmatiker vorschreibt, ist recht zweifelhaft. Gar so leicht lassen sich apostolische und frühchristliche Methoden nicht in unsere Zeit übertragen. Auf sehr gesundem Boden will Prof. Bierbaum pflanzen, wenn er die grundlegende Bedeutung des Naturrechtes für die Mission betont. Prof. Ting Pong Lee sucht nach dem Missionsrecht im Cod. Jur. Can. und findet, daß das Missionsrecht sogar das allgemeine Kirchenrecht befruchtet hat. Sein flottes Kuriallatein gibt dem trockenen Stoff eine angenehme Wärme. Wenn J. Peters die Akkommodationsfrage mit dem Lichte der Enzyklika Humani Generis zu erhellen sucht, kommt er in dunkle Verwirrung zwischen philosophia perennis und asiatischen Philosophen. Schließlich findet er, daß der Geist der thomistischen Grundlehren bei aller Anpassung zu bewahren sei; und es wird ja stets gut sein, wenn sich der harte Buchstabe und die Druckerschwärze vom Geiste erhellen lassen. - Zwei missionspastorelle Beiträge führen nach himmelblauen Theorien auf die grünen Auen der Tatsachen: Prof. Ohm erzählt von der Bußdisziplin in den Gegenwartsmissionen und verwertet für Afrika die persönlichen Untersuchungen seiner letzten Reise. Prof. Beckmann berichtet von alten Bußbüchern als Quelle der Missionspastoral und bringt dabei treffliche, lebensnahe Beispiele aus dem alten Südamerika. Da zeigt sich wieder, daß heikle Disziplinfragen leichter an geschichtlichen Beispielen zu besprechen sind, während Gegenwartsberichte nur allzuleicht indiskret wirken. Mons. Constantini schreibt über die Renaissance der Missionskunst mit dem ihm eigenen Optimismus in Anpassungsfragen. Er weist auf die Heilig-Jahr Ausstellung 1950 und tritt unentwegt ein für die Christianisierung der einheimischen Kunst. Bei dem Beitrag von Mons. Paventi weiß der Leser zuerst kaum, um was es sich handelt in der «Missionsbetätigung der Diözesen». Schließlich ist zu erkennen und anzuerkennen, daß Weltpriester-Missionsgesellschaften wie jene von Paris, Mailand und Immensee einem System vorzuziehen sind, das dem Klerus einer bestimmten Diözese die Besorgung einer bestimmten auswärtigen Mission überträgt. Das Referat von P. Champagne O.M.I. (Ottawa) über Laienhilfe in der Mission bewegt sich in dogmatischen Erörterungen; leider endet der Artikel dort, wo die Beleuchtung praktischer Fragen über die heute so brennende Frage der Laien-Hilfsmissionare beginnen sollte. Der holländische Bei-

trag des Karmeliters P. Johannes Maria über die Missionslehren reformierter Theologen von Zwingli bis Hoornbeck ist eine bibliographische Einführung in die Schriften der Reformatoren bis 1666, soweit sie das Missionsthema berühren. Die Zusammenstellung der Quellenwerke und der Literatur ist sehr sorgfältig; freilich vermissen wir die Erwähnung der Münster'schen Dissertation: M. Galm, Das Erwachen des Missionsgedankens im Protestantismus der Niederlande (St. Ottilien 1915). Auch ist Zwingli nicht in Windhaus geboren, sondern in Wildhaus; es dürfte sich um einen Lapsus calami handeln. - Von den Missions-Idealen der spanischen Könige berichtet der Kapuziner Prof. Pio de Montreganes und weiß die religiösen, humanen und kulturellen Bestrebungen des Hofes von Madrid zur Gewinnung und Bekehrung der Neuen Welt gut hervorzuheben. Mit Recht weist er die Leyenda Nera zurück, die übertriebene Schwarzfärberei eines Las Casas. P. Kowalsky schildert, wie der Stifter der Oblaten M.I. Eugen von Mazenod für das «Werk der Glaubensverbreitung», den ersten weltumspannenden Missionsverein des 19. Jahrhunderts, eingetreten ist, mit rührender Uneigennützigkeit die Unterstützung seiner eigenen Gründung zurückstellend. In den näheren Orient führt der Artikel von Prof. Perbal über die religiöse Gegenwartskrise des Islam. Die verschiedenen Erneuerungsbewegungen, die eigentlich eine Rückkehr zur Koran-Tradition erstreben, scheinen Annäherung und Zusammenarbeit zwischen Katholiken und Islamiten oder wenigstens gegenseitiges Verständnis anzubahnen. Der Ceyloner Oblate Balasurija weiß aus einer weitentfernten Ecke des Ostens von erstaunlicher Modernisierung des Staatswesens und des Volkes auf Ceylon zu berichten. Der Umschwung im neuen Dominion kann jenachdem den Buddhismus oder den Kommunismus zur Herrschaft bringen, birgt aber auch gute Aussichten für die katholische Mission. Wenig bekannte annamitische, christliche Literatur aus alter Zeit stellt P. Schurhammer S.J. ans Licht und schenkt seine besondere Aufmerksamkeit, wie nicht anders zu erwarten, Franz Xaver. Dem Schisma von Peking, einer sehr verwickelten und unerfreulichen Episode aus dem Zusammenstoß zwischen portugiesischen Patronatsmissionaren und römischen Propagandamissionaren, widmen P. Primon und P. Dr. Mensaert je einen Artikel; dabei kommt eine große Zahl neuer Dokumente zutage. Den Plan eines chinesischen Gesamt-Konzils in Hongkong (1850) und sein Mißlingen beschreibt P. Tragella mit gewandter Feder, reichem Material und versöhnlichem Herzen. In die Geisteswelt Chinas führt uns ein Beitrag von Prof. Lokuang: die konfuzianische Askese. Wenn wir uns selbst bessern, verbessern wir das Volk und nehmen Anteil am Werke des Himmels. Dieses Kapitelchen strömt fernöstliche Weisheit und Ruhe aus wie die klaren Linien eines altchinesischen Bildes. So dachte das klassische China, das die ersten Glaubensboten so sehr preisen. - Der Franziskaner P. Domingo Rancaño zeigt die Gründung der Präfektur Marokko an Hand der Propaganda-Akten (1622—1635): kühne Missionare, juristisch-umständliche Verhandlungen in Rom, Gefangenschaft und Martyrium. Zuweilen läßt sich das Los der christlichen Gefangenen erleichtern, dann ermordet wieder ein Sultan den apostolischen Präfekten mit eigener Hand. Die afrikanischen Bischofskonferenzen seit 1891 untersucht P. Rommerskirchen und stellt eine wertvolle Bibliographie darüber auf. Die beiden letzten Beiträge führen nochmals in die Anfänge der spanischen Amerikamission: Dr. Benno Bierbaum O.P. widmet seine Studie den ersten Dominikanern auf dem südamerikanischen Festland: dem heroischen Versuch einer rein religiösen Mission ohne Waffenhilfe an der Perlenküste und seinen tragischen Schicksalen. Prof. Specker schildert die kirchliche und staatliche Siedlungspolitik in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert. Er zieht vor allem die amerikanischen Konzilien und Synoden heran mit ihrem Bestreben, die Indianer in Dörfern (pueblos) und Missionssiedlungen (doctrinas) zu sammeln und zu unterrichten. Die koloniale Politik stützte sich auf das Lehen (encomienda). So sehr die Encomenderos ermahnt wurden, die Christianisierung zu fördern, so stand doch die Zwangsarbeit der Indianer - allerdings in erträglicher Form meist im Vordergrund des Interesses. — Die Festschrift Dindinger birgt eine Fülle missionswissenschaftlicher Forscherarbeit, macht dem Gefeierten und den Mitarbeitern alle Ehre und wird ein wertvoller Sammelband bleiben. Kilger.

Grosse-Aschhoff, Angelus, O.F.M. Ph.D.: **The Negotiations between Ch'i-Ying and Lagrené 1844—1846.** (Franciscan Institute Publications, Missiologie Series, 2) 195 pp. The Franciscan Institute St. Bonaventure N.Y. and E. Nauwelaerts, Louvain, Belgium, 1950.

Der besondere Wert vorliegender Arbeit, einer sinologischen Dissertation der Columbia Universität, liegt in der Tatsache, daß der Verfasser ein reiches, bisher nicht benütztes Quellenmaterial zur Aufhellung der Anfänge des französischen Missionsprotektorates erstmals verwertet hat. Dadurch werden Schritt für Schritt die französischen Bemühungen und Unternehmungen mit den entsprechenden Reaktionen, Absichten und Motiven der chinesischen Diplomatie beleuchtet, die schließlich am 24. Oktober 1844 zum Vertrag von Whampoa führten. Überraschend ist die Tatsache, daß zunächst der französische Bevollmächtigte Lagrené weder Instruktionen seiner Regierung für einen Vertrag über Religionsfreiheit besaß noch persönlich einen solchen in Erwägung zog. Erst die Tatsache, daß der erstrebte Handelsvertrag ohne Schwierigkeiten zustandekam und die Erkenntnis, daß China in Frankreich einen möglichen Bundesgenossen gegen England erblickte, ließ die Forderung der Religionsfreiheit als erstrebenswertes Ziel der französischen Politik im Fernen Osten aufkommen. Die Missionare selbst haben, abgesehen von einigen Eingaben an Lagrené, nicht auf die Verhandlungen eingewirkt. Gerade die chinesischen Dokumente, von denen der Verfasser 19 im Anhang in englischer Übersetzung veröffentlicht, zeigen deutlich, daß die chinesische Regierung wider alles Erwarten deshalb so wenig Widerstand den französischen Forderungen entgegenstellte, weil die Hoffnung auf französische Hilfe und die falsche Vorstellung, als ob England und Frankreich sich feindselig gegenüberstünden, bei Ch'i-Ying, dem Bevollmächtigten Chinas, vorherrschend waren. Wenn auch bei den Verhandlungen, speziell von dem einflußreichen Dolmetscher J. M. Callery, einem früheren Lazaristen und Prokuratorgehilfen in Makao, mit gewissen Druckmitteln und Drohungen nachgeholfen wurde, so ergibt sich aus den Dokumenten und der sachlichen Darstellung des Verfassers doch klar, daß diese nicht entscheidend für den Verlauf der Verhandlungen und den Abschluß des Abkommens waren, sondern die ernsten Bemühungen der Chinesen, die Franzosen gegen die Engländer zu gewinnen. Der Vertrag von Whampoa wurde auf einer Basis gegenseitiger Achtung und Gleichberechtigung abgeschlossen, und kann damit - genau genommen - auch nicht mit dem Vertrag von Nanking 1842 auf gleiche Stufe gestellt werden. Darüber hinaus vermitteln die chinesischen Dokumente einen ausgezeichneten Einblick in die Vorstellungen und Auffassungen des damaligen offziellen China vom Christentum und der katholischen Mission. Bei der kurzen Darstellung der Missionsprotektorate in China (p. 34) hätte vor allem Grentrup, Jus Missionarium. T. I. (Steyl, 1926) zur Vertiefung herangezogen werden sollen. Beckmann

Le Rôle de la Femme dans les Missions. Rapports et Compte-Rendu de la XXe Semaine de Missiologie de Louvain 1950. 274 pp. Museum Lessianum, Section Missiologique No 29. L'Edition Universelle, S.A. 53, Rue Royale, Bruxelles - Desclée, De Brouwer & Cie., Paris (1951).

Für die 20. Löwener Missionswoche (16.—19. August 1950) wählten die Veranstalter das äußerst komplexe Thema: «Die Rolle der Frau in den Missionen». Was Pierre Charles SJ in seinem geschichtlich einführenden Beitrag unter dem sensationell-odiösen Titel «Missiologie antiféministe» vorlegt, überzeugt nicht in allen Teilen. Wohl müssen wir zugeben, daß die Beteiligung der Frauenwelt am Missionswerk vom 14.—19. Jahrhundert auffallend schwach, und demzufolge ihr Platz in der Missionsliteratur verschwindend klein war. Aber es darf nicht verschwiegen werden, daß einerseits doch längst vor der Mitte des 19. Jahrhunderts europäische Schwestern gelegentlich im Dienst der Mission standen (ich erwähne willkürlich neueste, doch sicher nicht einzige Belege aus der NZM 1951, pp. 119-123 und p. 183), und daß anderseits in verschiedenen Missionen einheimische Schwesterngenossenschaften gegründet wurden bevor ihnen ausländische Hilfe brachten (vgl. Väth, Die Frauenorden in den Missionen, Aachen 1922), ganz zu schweigen vom Laienapostolat bereits bekehrter Frauen. So wäre es lohnender und erst noch der Wahrheit dienlicher gewesen, gerade solchen missions-

historisch und -pastorell wertvollen Einzelheiten nachzugehen, statt in gelegentlich phantastischer Kritik Ursachen aufzuspüren, denen das lange Ausbleiben fraulicher Missionsarbeit zuzuschreiben wäre (vgl. etwa das S. 31 über die Auswirkung der Hexenprozesse Gesagte!). Daß ferner Schmidlin in seiner Missionslehre die Frau auch nicht ein einziges Mal erwähne (vgl. p. 33), ist reine Erfindung (vgl. 2. Aufl., Münster 1923, p. 145, 164, 167f., 198). Auch ist unter seiner Anleitung das für unsere Frage wichtige Werk von Sr. Sixta Kasbauer (Die Teilnahme der Frauenwelt am Missionswerk, Münster 1928) entstanden. Weit gediegener ist der zweite historische Überblick von P. Ed. de Moreau SJ (La participation des femmes à la conversion des peuples barbares; 5.—11. Jahrhundert). Die folgenden Referate behandeln Gegenwartsfragen. Fast 100 S. des Sammelbandes gelten der Afrikamission, und es darf bemerkt werden, daß gerade diese Beiträge besonders wertvoll sind, weil sie, thematisch klug begrenzt, stark ins Konkret-Praktische gehen. Den für jede Missionsarbeit so ausschlaggebenden soziologischen Hintergrund beleuchten Dom Gillès de Pélichy OSB (La condition de la femme d'après le droit coutumier de l'Ouest africain; mit guten Literaturhinweisen) P. Bertrand Cornet OFM (La femme en régime matriarcal; handelt besonders vom Stamm der Bashila, Belgisch-Kongo, wobei ein anschließender Diskussionsbeitrag warnen möchte vor einem allzu vereinfachten und negativen Urteil), Sr. Françoise-Marie (La femme indigène dans la législation coutumière au Nepoko). Recht aufschlußreich, aber zum Teil auch problematisch sind die Ausführungen der R. M. Suzanne van Roye über die Mädchenerziehung im Pensionat von Mbansa Mboma, bei Léopoldville (L'Education de la jeune fille noire évoulée au Congo). Etwas gar einseitig vom rein zivilisatorischen Standpunkt aus beleuchtet Sr. Mercédès die weite Wirkungsmöglichkeit schwarzer Schwestern (La religieuse noire et ses possibilités). Sehr sympathisch berührt hingegen, wie sie für die auch rechtliche Verselbständigung der einheimischen Kongregationen eintritt. Eine solche, 1942 im Vikariat Niangara-Uele gegründete Kongregation wird uns dann vorgestellt von der Rév.Mère Bernadette (Les Filles de Sainte-Catharine de Sienne). Von den übrigen Beiträgen möchten wir noch erwähnen das berechtigte Lob der Chinesin Mère M. de Saint-Michel (Tsu) auf ihre Mitschwestern, die Presentandinnen (Ce que l'Eglise peut obtenir des femmes chinoises). Diese vertreten einen durchaus modernen Typ des Laienapostolates, der sich gerade jetzt im kommunistischen China auszeichnet durch seinen erfinderischen missionarischen Geist (vgl. das Urteil von Msgr. Riberi, p. 88). Mehr allgemein, aber recht gut orientieren schließlich die Referate von P. Gabriel M. Boutsen OFM (De vrouw in het oude China), Mère M. Jeanne de Chantal (Le vrai visage de la femme chinoise), P. Masson SJ (Religieuses japonaises dans leur milieu), P. E. Jak (De indonesische crisis en de inheemse vrouw). Der vorliegende Band ist sicher einer der reichsten der ganzen Serie.

A. Plangger SMB

Möhlmann, P. Joh. L., S.V.D.: **De munere et formatione Missionarii ut Catechetae.** Studium historico-juridicum Juris universalis inde ab erectione S. Congr. de Propaganda Fide usque in hodiernum tempus. 122 pp. Pont. Universitas Gregoriana, Romae 1950.

Diese Doktor-Dissertation befaßt sich mit einem wichtigen Thema, das unmittelbar auf die Praxis ausgerichtet ist. Der erste Teil ist dem Katechetenamt des Missionars gewidmet; er handelt vom Begriff der Katechese, von ihrer Stellung in der gesamten Missionsarbeit, von den besonderen Schwierigkeiten in den Missionsländern und von den Forderungen einer richtigen Unterrichts-Methode. Der zweite Teil gilt der katechetischen Ausbildung des werdenden Missionars während den philosophisch-theologischen Studien und in den ersten Jahren seiner Missionstätgkeit. - Es ist eine rechtshistorische Studie, die in erster Linie die kirchlichen Vorschriften und Anweisungen seit der Gründung der Propagandakongregation untersucht und interpretiert. Dabei beschränkt sich der Verfassser auf die gedruckten Dokumente der römischen Instanzen; von den Synoden in den Missionsländen wird nur das Shanghaier-Konzil berücksichtigt. Das Bild der Situation wäre sicher eindrücklicher und abgerundeter geworden, wenn der Verfasser auch ungedruckte Quellen des Propagandaarchivs, Erlasse der Missionssynoden und Instruktionen von Missionsbischöfen (zB. Mgr V. Rœlens, Instructions aux Missionnaires Pères Blancs du Vicariat Apostolique du Haut-Congo, Baudouinville 1923) in die Untersuchung miteinbezogen hätte. Auch die Literatur-

Verwertung zeigt große Lücken; es sei nur hingewiesen auf: Augustinus, De Catechizandis rudibus, S. Wagner, OFM, Compendium Catecheticae Missionalis (Peking 1944), J. Jennes, Het Godsdienstonderricht in China (Brasschaal 1942), und auf bedeutende Artikel in der Zeitschrift «Lumen Vitae». Sicher hat die Dissertation auch in ihrer Beschränkung ihren Wert; sie bietet eine gute Übersicht und Interpretation der römischen Erlasse, die die Ausbildung der Missionare betreffen. Zürcher

Myklebust, Olav Guttorm: **An International Institute of scientific Missionary Research.** 36 pp. Egede Instituttet, Oslo 1951.

Diese programmatische Schrift sucht vor allem in der protestantischen Welt das Interesse zu wecken für die Gründung eines «Internationalen Forschungsinstitutes für Missionswissenschaft». Nach einem kurzen Überblick über das, was in ca. 100 Jahren von den einzelnen protestantischen Nationen auf dem Gebiete der Missionswissenschaft geleistet wurde, werden die verschiedenen Gründe ruhig und sachlich vorgetragen, die nach Meinung des Verfassers für die Gründung eines solchen Institutes sprechen. Dann umreißt er kurz den Aufgabenkreis des Institutes, plädiert für Amerika als seinen geeignetsten Sitz (denn dort ist tatsächlich die protestantische Missionswissenschaft am weitesten entwickelt mit den besten Forschungzentren) und schlägt schließlich als Namen «John R. Mott - Institut» vor. Sehr wohlwollend spricht der Verfasser auch von den Leistungen katholischer Missionswissenschaft (p. 22). Und wenn er schreibt: «Protestant missions have much to learn from Roman Catholic missions in this matter (p. 21), so gilt das umgekehrt auch für uns, speziell für vorliegendes Programm, dessen Verwirklichung wir mit dem Verfasser von Herzen wünschen. Beckmann

O'Reilly- Patrick: **Petit essai bibliographique** des ouvrages exécutés à Nouméa et à St Louis et sortis des presses de l'imperie catholique de la Mission de Nouvelle-Calédonie 1885—1939. 48 pp. A Paris, chez l'auteur, 104, rue de Vaugirard, 1951.

Der Verfasser benützte einen Studienaufenthalt in der Südsee, um u.a. auch den Gechicken und Leistungen der Missionsdruckerei von Noumea in Neu Kaledonien nachzugehen. Die Bibliographie enthält 137 Titel der wichtigsten Werke, welche in der bescheidenen Druckerei der Südsee hergestellt wurden. Es finden sich darunter neben Zeitschriften, bischöflichen Hirtenbriefen vor allem die Katechismen in den verschiedenen Sprachen. Missionsmethodisch von allgemeiner Bedeutung sind die «Comptes rendus des Conférences Ecclésiastiques», von denen seit 1885 5 Bändchen vorliegen, welche vor allem eine Bestandaufnahme der heidnischen Überlieferungen und Gebräuche und die Stellung der Mission dazu behandeln. So vermittelt die bescheidene Bibliographie einen guten Einblick in die geistig regsame Mission der Maristen von Neu Kaledonien, der wir nur weitere Nachfolger wünschen können. Beckmann

Faßbinder H., - Pick M.: **Methodisches Handbuch zur katholischen Schulbibel von Ecker:** 2. Bd. Neues Testament. 588 S., Patmos-Verlag, Düsseldorf 1952. 7. Aufl.

Die Neubearbeitung des weithin bekannten Handbuches verdient es, daß auch in dieser Zeitschrift darauf hingewiesen wird; bietet es doch dem Missionar viele Anregungen und gediegenen Stoff für den Bibel-Unterricht; der praktische Wert wird noch dadurch erhöht, daß auch die Evangelien der Sonn- und Festtage in einem eigenen Abschnitt (652/770) erklärt werden. Zürcher

Printed in Switzerland - Buchdruckerei Gebr. Oberholzer, Uznach

Forderungen der gegenwärtigen Missionslage an die Missionswissenschaft.*

Von Prof. Dr. Joh. Beckmann, S.M.B., Schöneck.

Da die Missionswissenschaft eine dienende Wissenschaft ist, d.h. mit den Mitteln ihrer arteigenen wissenschaftlichen Methoden und Forschungen der Missionspraxis helfen will [1], darf auch die Missionspraxis und insbesondere die gegenwärtige Missionslage ihre Forderungen und Wünsche an die heimatlichen Vertreter der Missionswissenschaft richten. Bei aller Verschiedenheit der Missionslage in den einzelnen Erdteilen lassen sich die Veränderungen doch in wenigen Worten zusammenfassen. Das koloniale Zeitalter neigt seinem Ende zu. Über kurz oder lang werden die noch bestehenden kolonialen Verhältnisse einer andern politischen Struktur Platz machen. Um das Erbe der Kolonialmächte werden heftigste Auseinandersetzungen geführt und auch weiterhin geführt werden. Lokaler Nationalismus, atheistischer Kommunismus, laizistischer Uno- und Unesco-Geist suchen - jedes mit seinen eigenen Mitteln - dieses Erbe an sich zu reißen. Dazu kommen die religiösen Kräfte, die angesichts des vielfach ganzen oder teilweisen Zusammenbruches der altheidnischen Religionen dieses religiöse Erbe antreten wollen: der Islam, der Buddhismus, das Christentum, um nur die wichtigsten der missionierenden Religionen zu nennen. All das ergibt in den verschiedenen Ländern nicht nur eine kritische, sondern auch eine äußerst komplizierte Missionslage [2].

Es kann natürlich nicht Aufgabe eines Kurzreferates sein, auf all die angedeuteten Faktoren ihrer wirklichen Bedeutung entsprechend Rücksicht zu nehmen. Ich muß notgedrungen in Verallgemeinerungen sprechen und feinere Nüanzierungen einer späteren Diskussion oder Darlegung überlassen [3].

Als erstes Postulat aus der komplizierten Missionsarbeit ergibt sich meines Erachtens die Dringlichkeit der Missionswissenschaft als solcher, d.h. der missionswissenschaftlichen Arbeit und Bildung im allgemeinen. So paradox es klingen mag, es ist doch Tatsache: mehr denn je in der Vergangenheit droht die Gefahr, daß der Missionar seinen Beruf, oder besser gesagt, seinen Berufsgeist und sein Berufsethos verliert. Auf der indischen Bischofskonferenz von 1951 wurde festgestellt: «It is said that the average priest in India is not

* Vortrag in der missionswissenschaftlichen Sektion des X. internationalen akademischen Missionskongresses zu Aachen, 2.—5. Juni 1952.

1 Vgl. A. Seumois, Introduction à la Missiologie, Schöneck/Beckenried, 1952, 375 ff.

2 La Crise de Missions. Compte-Rendu de la XVIII[e] Semaine de Missiologie, 1947, Louvain, 1948; L. Lopetegui SJ, Panoramas misionales postbélicos, Bilbao, 1949; Weltkrise und Weltmission, Mödling b/Wien, 1951.

3 Als besondere Lücke empfinde ich selbst, daß ich nicht auf die Forderungen der Missions- und Zeitlage an die Missionstheologie eingehen konnte. Doch hoffe ich zuversichtlich, daß die NZM bald in der Lage sein wird, entsprechende Beiträge und Ergänzungen zu bieten.

sufficiently mission-minded» [4]. Das gilt auch für andere Länder, speziell für solche, in denen, wie in Indien, das Hauptgewicht der Missionsarbeit auf die indirekten Mittel, besonders auf die Schulen, verlegt wird oder verlegt werden muß.

Diese Gefahr wird noch gesteigert durch das, besonders seit dem 2. Weltkrieg immer stärker werdende Verlangen der Missionsbischöfe, speziell auch der einheimischen, nach besonders qualifizierten Missionaren. Immer dringender werden die Forderungen an die heimatlichen leitenden Kreise, Spezialisten für dieses oder jenes Gebiet, meist für die Schule und den höheren Unterricht, bereitzustellen [5]. Selbstverständlich sind diese Forderungen durchwegs berechtigt. Ja, in allen fortgeschritteneren Missionsgebieten werden solche, besonders vorgebildete Missionare eine immer dringlichere Notwendigkeit. Nun werden aber bereits Klagen laut, daß gerade diese wissenschaftlich am besten qualifizierten Kräfte herzlich wenig Missionsinteresse und einen nur geringen Missionsgeist besäßen. Die indische Bischofskonferenz von 1951 sagt z.B. - es handelt sich um die Frage, welche Kreise am besten geeignet seien, den notwendigen Kontakt mit der heidnischen Bevölkerung herzustellen -: «The Staff (der Schulen) are reported to be less qualified to make the reqired contact, being deficient as regards bot the language and knowledge of things Indian» [6].

Diese Lage der Dinge ist psychologisch wohl verständlich. Ein Fachstudium nach Vollendung der philosophisch-theologischen Studien, die durchwegs bereits 6 volle Jahre beanspruchen, verlangt heute den Einsatz des ganzen Menschen für einige Jahre, zumal wenn der künftige Missionar es mit einem entsprechenden Diplom, was ja meist in erster Linie von ihm verlangt wird, abschließen soll. So wird es erklärlich, daß er, je nach Länge und Schwere des Sonderstudiums, bei der Ankunft in der Mission, wo er wiederum sowohl bezüglich des Sprachstudiums wie der besonderen Landeskenntnisse, neu anfangen sollte, nicht mehr den Schwung und den Mut aufbringt, die dazu notwendig sind. Er wird sich dann in sein Fachgebiet zurückziehen oder gar «flüchten» und aus dieser Haltung heraus manchmal mit einer gewissen Verachtung auf die gewöhnlichen Missionare herabblicken [7].

Diese Haltung wird mancherorts noch dadurch begünstigt, daß z.B. gerade Professoren der Großen Seminarien von einem Missionsgebiet ins andere (oder von Europa direkt in ein Großes Seminar der Missionen oder umgekehrt) versetzt werden, so daß der Eindruck entstehen kann, es genüge vollauf, philosophisch-theologische Vorlesungen lateinisch zu halten ohne Rücksicht auf die konkreten Verhältnisse der einzelnen Länder. Ob nicht auch darin ein Grund liegt für die Tatsache, daß

---

4 Zitiert in «India Missionary Bulletin» 1952, 3 (dieses Bulletin, das speziell missionsmethodichen und missionspastorellen Fragen gewidmet ist, erscheint seit 1952 als Beilage von «The Clergy Monthly», Ranchi).

5 Vgl. z.B. die Ausführungen bei F. Legrand CICM, Apostolat Intellectuel en Chine, Louvain 1947, 73 ff.

6 «India Miss. Bull.» 1952, 3.

7 Der Leser wird entschuldigen, wenn ich für diese und andere Feststellungen keine konkreten Belege biete, da solche naturgemäß persönlichen Charakter annehmen müßten.

gerade von diesen qualifiziertesten Missionaren - stets von Ausnahmen abgesehen - im Verhältnis zu ihrer Zahl und zu ihrem Wissen für die Bereicherung der eigentlichen Missionsarbeit herzlich wenig geschieht?

Angesichts der wahrhaft übermenschlichen Aufgaben moderner Missionsarbeit schreibt Kardinal Fumasoni-Biondi, der Präfekt der Propaganda-Kongregation, an Abbé Gilson, den Generalobern der «Société des Auxiliaires des Missions» (SAM) in Löwen: «La préparation des nouveaux héraults de l'évangile doit être poussée au maximum tant dans le domaine intellectuel que spirituel. De plus les jeunes gens doivent être familiarisés avec une vision universelle des exigences de l'apostolat» [8]. Diese «Vision universelle de l'apostolat» kann, neben anderm [9], ganz besonders durch die Missionswissenschaft vermittelt werden. Sie ist imstande, dem zukünftigen Missionar jene objektive, universelle Schau, jene katholische Einstellung zu geben, die ihn befähigt, sowohl die Einzelheiten missionarischer Arbeit richtig zu werten, als auch seine Sonderkenntnisse und -fähigkeiten der gesamten Missionsarbeit ein- und unterzuordnen. Darüber hinaus ist gerade die Missionswissenschaft in der Lage, im Einzelnen, subjektiv, die missionarische Haltung und den missionarischen Geist zu pflegen und lebendig zu erhalten, die notwendig sind, um bei aller Betonung der Einzelarbeit doch das Wesentliche und Ganze nie aus dem Auge zu verlieren oder mit andern Worten, daß jeder, ob Universitätsprofessor oder Prokurator, ob Ethnologe oder einfacher Buschmissionar, in seinem Bereich wirklich Missionar ist und bleibt.

Eine solche Haltung und Schau läßt sich allerdings nicht durch einige Vorlesungen bieten, sondern nur durch nachhaltige und langandauernde missionswissenschaftliche Beeinflussung. Und hier steht als starkes Hemmnis die wohl alle theologischen Bildungsanstalten belastende Tatsache entgegen, daß unser Lehrplan bereits derart mit Haupt- und Nebenfächern überlastet ist, daß selbst in eigentlichen Missionsseminarien der Missionswissenschaft nur ein bescheidener Platz, gleichsam am Rande des Studienplanes, eingeräumt werden kann. Doch wenigstens eine Wochenstunde sollte in dieser oder jener Form der Missionswissenschaft durch alle Kurse hindurch zur Verfügung gestellt werden, damit sie ihr großes Ziel erreichen kann: wirklich missionarisch denkende, betende und später auch handelnde Glaubensboten heranzubilden, die fähig sind, in geschlossener Einheit mit den übrigen Missionaren, europäischen oder einheimischen, zusammenzuarbeiten. Es wird sich dabei mehr um eine formale - als materielle missionarische Bildung handeln [10]. — Dringlich

---

8 In «SAM» Suppl. à «L'Eglise Vivante» 1951, 3, p. 5.

9 Ich bin mir wohl bewußt, daß die Missionswissenschaft nicht das erste und letzte Wort in der missionarischen Vorbereitung zu sprechen hat. Grundlegend bleibt auch in der Mission die priesterliche Persönlichkeit, die aber gerade für die konkreten und anders gearteten Aufgaben ihre entsprechende Abrundung oder Ergänzung durch eine missionarische Bildung erhalten muß.

10 Deshalb ist es unverständlich und heute kaum noch zu entschuldigen, wenn selbst in größeren Orden und Missionsgesellschaften die jungen Missionare zu einer Sonderbildung oder direkt in die Missionen geschickt werden, ohne auch nur einen bescheidenen missionswissenschaftlichen Kurs mitgemacht oder missionswissenschaftliche Vorlesungen gehört zu haben.

wäre, gerade heute, auch eine entsprechende missionarische Schulung in den Brüderkongregationen, speziell der Schulbrüder, und in den Schwesterngenossenschaften [11].

Ein zweites Postulat gilt der Missionsgeschichte. Der Satz Ciceros: «Historia magistra vitae» hat noch nichts von seiner Bedeutung eingebüßt, auch wenn heute die Menschheit allgemein und die Mission im besonderen wenig geneigt sind, die Lehren der Geschichte zu sehen und zu befolgen. So dürfte es wohl eine Ausnahme sein, daß sich z.B. die japanischen Missionare unter Leitung des Apostolischen Delegaten 1940 in Tokyo versammelten, um an Hand von drei Vorträgen des P. Henri Bernard (-Maitre) S.J. (über Franz Xaver, Ricci und Pallu) die Fragen der Glaubensverkündigung in der japanischen Umwelt zu überprüfen [12]. — Doch abgesehen von dieser grundsätzlichen Bedeutung der Missionsgeschichte, auch abgesehen von allen apologetischen und allgemein kulturhistorischen Werten, kommt der Missionsgeschichte heute noch eine besondere Aufgabe zu. Es gilt, die Einheit und Zusammenarbeit in den eigenen Reihen zu stärken und das dafür notwendige gegenseitige Vertrauen zu heben und zu beleben. Angesichts der vielfachen Feinde katholischer Missionsarbeit können wir uns den Luxus innerer Kämpfe und Polemiken nicht mehr leisten. Einen wertvollen und in die Tiefe dringenden Beitrag kann gerade die Missionsgeschichte leisten. Sie trägt durch bessere Kenntnis der Vergangenheit bei:

1. Die Uneinheit unter den Nationen zu beheben. In unseren Handbüchern der Missionsgeschichte stößt man immer wieder auf eine Reihe, fast möchte man sagen, aprioristischer Vorurteile, z. B. über die spanisch-portugiesische Missionsepoche und ihre Methoden. Selbstverständlich haben die einzelnen Epochen und ihre Vertreter ihre Schwächen und Fehler gehabt, die gar nicht abzuleugnen sind. Aber darüber hinaus müssen wir doch immer mehr auch das positiv Gute, die wirklichen Leistungen anerkennen. Gerade die vertiefte Forschung, an Hand der ersten Quellen, räumt mit einer Reihe von Vorurteilen auf. Für Mexiko möchte ich z. B. nur auf das klassische Werk von Robert Ricard [13] hinweisen oder auf die von Lehmann besorgte Übersetzung der Gespräche der 12 Apostel Mexikos [14]. Gerade der Vorwurf, die spanischen Missionare hätten sich überhaupt keine Mühe gegeben, irgendeine Anpassung zu versuchen, wird damit wohl endgültig beseitigt sein [15]. — Für die portugiesischen Missionen möchte ich nur die Arbeit von P. Josef Wicki SJ über die Heranbildung eines einheimischen

---

11 Auch an diese Kreise werden heute immer größere Anforderungen, speziell hinsichtlich der fachlichen Vorbildung gestellt. Dabei droht der früher schon vielfach kärgliche Missionsgeist, der nicht geschult war, über die Enge der eigenen Station, der eigenen Arbeiten und des eigenen Missionsgebietes hinauszusehen, auch noch zu verschwinden, wenn nicht entsprechende Gegenmittel angewandt werden. Es sollte wirklich heute nicht mehr vorkommen, daß Brüder oder Schwestern in die Mission kommen, die nichts von den wirklichen Missionsproblemen und vorab der Einordnung ihrer Arbeiten in das Missionsganze erfahren haben.

12 Veröffentlicht in «Problèmes Missionnaires», Tokyo 1940.

13 La «conquête spirituelle» du Mexique. Paris 1933.

14 Vgl. Laurenz Kilger, Die Gespräche der 12 Franziskaner in Mexiko 1522. NZM 1951, 231-233.

Klerus in Indien im 16. Jahrhundert nennen [16]. Danach wurde, den damaligen Kräften und Verhältnissen entsprechend, in Indien mehr für die Bildung eines landgeborenen Klerus getan als in irgendeinem modernen Missionsland der neuesten Missionsepoche. Und doch will das Urteil nicht verstummen, die portugiesischen Missionare hätten systematisch die Heranbildung eines einheimischen Klerus unterbunden und noch neueste Darstellungen stellen kühn die Behauptung auf, erst mit Gründung der Propaganda sei mit dieser Bildungs- und Erziehungsarbeit wirklich begonnen worden. — Und wie oft liest man von der Stagnierung der orthodoxen Kirchen, vom Mangel jeglicher theologischen Auseinandersetzung mit dem Islam oder von den mangelnden Sprachkenntnissen der lateinischen Missionare in mohammedanischen Ländern etc. Nun hat Msgr Georg Graf durch sein vierbändiges Werk über die «Geschichte der arabisch-christlichen Literatur» [17] geradezu eine neue Welt erschlossen und nötigt durch seine Forschungsergebnisse auch den Missionshistoriker, seine Urteile gründlich zu revidieren. — Wie manche Vorwürfe mußten sich die amerikanischen Katholiken gefallen lassen über ihre wirkliche oder angebliche Vernachlässigung der Negermission im vergangenen Jahrhundert, bis die gründlichen Arbeiten von Gillard [18], La Farge [19] und Tellkamp [20] zeigten, daß die Verhältnisse stärker waren als der beste Wille.

2. Den Mangel an Einheit unter den Orden und Kongretionen zu beseitigen. Die Gegensätze, welche tatsächlich vorhanden waren, sollen natürlich nicht verwischt oder geleugnet werden. Aber schon eine gründlichere Untersuchung über die Motive des Handelns würde manchen bitteren Stachel entfernen. Als Beispiel nenne ich hier nur die Gegensätze zwischen Franziskanern und Jesuiten in der alten Japanmission, Gegensätze, die nach der neuesten und wirklich sachlichen Darstellung von C. R. Boxer [21] in erster Linie politische und wirtschaftliche waren und erst in zweiter Linie und fast nur zufällig auch Ordensgegensätze wurden. Und selbst der unerquickliche chinesische Ritenstreit erhält ein anderes Gesicht durch Erschließung neuer Quellen, wie z. B. Henri Bernard-Maitre SJ durch seinen Vortrag in Paris (1950) und die kurze Zusammenfassung im Lexikon «Catholicisme»

---

15 Vgl. Pankratius Maarschekerwerd OFM, Über die Akkommodation der Franziskaner an einheimische Sprachen und Gebräuche in Mexiko im 16. Jahrhundert. Festschrift W. Schmidt, Wien, 1928, 904-907, für Peru vgl. L. Kilger OSB, Die Mission in Peru um 1600 nach der Bilderchronik des Phelipe Guaman Poma de Ayala. Schöneck/Beckenried, 1948.

16 Der einheimische Klerus in Indien (16. Jahrhundert). In: Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart. Festschrift L. Kilger OSB, 17-72.

17 Citta del Vaticano 1944—1951.

18 The Catholic Church and the American Negro. Baltimore 1929.

19 u. a. The Race Question and the Negro. New York 1943.

20 Zur Geschichte der Missionierung der Neger in USA. NZM 1948, 45-63.

21 The Christian Century in Japan 1549—1650. Berkeley/London 1951. - Die Jesuiten waren hauptsächlich Portugiesen, kamen via Makao und waren Interessenten und Helfer des portugiesisch-japanischen Handels, die Franziskaner, durchwegs Spanier, kamen von Manila und wurden zu Exponenten der spanischen Handelsinteressen in Japan.

gezeigt hat [22]. — Ein ausgezeichnetes positives Mittel, die Einheit der eigenen Reihen zu stärken, würde ich vor allem darin sehen, daß die einzelnen Orden und Kongregationen durch kritische und sachliche Darstellungen ihrer Missionsvergangenheit und vor allem durch gründliche Monographien ihrer bedeutenderen Missionare selbst versuchen, Vorurteile zu beseitigen und eine Atmosphäre gegenseitigen Vertrauens zu schaffen. Wir haben gerade im deutschen Sprachgebiet einen wirklichen Mangel an guten, soliden Biographien großer Missionare. Und doch gibt es in jedem Orden und in jeder Kongregation Heroen der Missionsarbeit, die es verdienten, in weiten Kreisen bekannt zu werden, und deren Lebensbilder geeignet wären, Achtung und Verehrung für die betreffenden Orden und Kongregationen auch bei Außenstehenden hervorzurufen.

3. Den Gegensatz zwischen Alt und Jung zu überbrücken. Der Gegensatz der Generationen wird in den Missionen, wie überall, bestehen bleiben. Es gilt aber doch, immer wieder zu versuchen, diese Gegensätze zu mildern und zu überbrücken. Wenn bei älteren Missionaren vorab die psychologisch-aszetischen Momente Eindruck machen dürften, dann dürfte bei der jüngeren Generation besonders die Geschichte Lehrmeisterin werden. Es muß jeden Kenner der Missionsgeschichte wehtun und verletzen, wenn man liest, wie schnell und voreilig über Vorgänger im Apostolat geurteilt und der Stab gebrochen wird. Gewiß ist es überall ein Vorrecht der Jugend, zu glauben, mit ihr beginne eine neue Zeit, ein neuer Geist mit neuen Methoden etc. Doch darf sie dabei nicht ungerecht sein und vergessen, was vor ihr bereits geleistet worden ist. Wenn z. B. für Japan verlangt wird, daß eine der ersten Aufgaben der Missionare das gründliche Sprachstudium, das Studium der einheimischen Religionen und Bräuche und für die Geschichte die Benutzung der einheimischen Quellen sei, und auf der ganzen Linie eine weitgehende Anpassung geübt werden müsse, so wird man solche Forderungen immer gern unterschreiben, doch darf nicht übersehen werden, daß immer noch die besten Monographien über diese Fragen und die besten sprachwissenschaftlichen Werke von älteren Missionaren stammen [23], ja daß z. B. die Pariser Missionare eine eigene wissenschaftliche Zeitschrift, die «Mélanges Japonais» [24] herausgaben, die für ihre Zeit so kühn und mutig war, daß sie leider genötigt wurde, ihr Erscheinen einzustellen. Das Wissen um solche Leistungen und solche Vorgänge wird unbedingt die Jugend ehrfürchtiger und bescheidener machen und damit einen wertvollen Beitrag zur harmonischen Zusammenarbeit leisten. Man möchte nur wünschen, daß jeder ausziehende Missionar sich wenigstens einige Stunden lang in die, sein Missionsgebiet betreffenden Bände der «Bibliotheca Missionum» vertiefen würde. Staunend müßte er feststellen, wieviel in früheren Generationen bereits geschaffen wurde.

---

22 Fasc. 7 unter «Chinois (Rites)».

23 Ich erinnere hier nur an die Namen: J. E. J. Papinot, J. M. Martin, G. Cesselin u. a.

24 Erschienen von 1904—1910. Vgl. die Inhaltsangaben bei Streit-Dindinger, Bibliotheca Missionum. Bd. X, Aachen 1938, 218-222.

Ein drittes und wohl dringlichstes Postulat gilt der Missionsmethodik bzw. der Missionspastoral. Wenn ich mit Missionaren oder gar mit Missionsbischöfen über die Forderungen missionarischer Ausbildung und Vorbereitung sprechen konnte, hieß es immer wieder in dieser oder jener Abtönung: Gebt uns wahre, echte Missionare, d. h. Priester, die auf allen Posten wirklich Missionare sind und bleiben, Missionare, die nicht in materiellen Arbeiten oder reinem Aktivismus aufgehen, sondern immer und überall das letzte und große Ziel jeder Missionsarbeit vor Augen haben: die Schaffung einer bodenständigen einheimischen Kirche und eines lebendigen Christentums.

Große Gefahren drohen ja der Mission nicht nur von außen, etwa vom Kommunismus, sondern auch von dem, was P. Tellkamp SVD so anschaulich als «Erstickungsgefahr» bezeichnet hat [25]. Einerseits nimmt die Zahl der Missionare, speziell der Priester, nicht im Maße des Christentums zu, und anderseits sind die vorhandenen Kräfte dermaßen mit Arbeiten verschiedenster Art überlastet, daß das eigentliche Bekehrungswerk vielerorts stillesteht oder zum Stillstand zu kommen droht. Das gilt speziell für Länder, in denen besonders seit dem 2. Weltkrieg, die Regierungen immer mehr in den Missionaren Bundesgenossen ihrer zivilisatorischen Aufgaben und Arbeiten sehen und sie entsprechend z. B. für Schulen oder soziale Werke unterstützen [26]. Und je größer die Unterstützungssummen werden, umso höher werden auch allenthalben die Forderungen des Staates an diese Werke, und umso stärker werden vielerorts die Missionare von ihren eigentlichen Aufgaben, der Heidenbekehrung und Christenseelsorge, abgezogen.

Demgegenüber muß als erste Forderung die der Konzentration auf das Wesentliche gelten, sowohl praktisch wie theoretisch. Die Entwicklung gleicht in manchen Ländern, z. B. in Afrika, einem reißenden Strom. Es wäre nun eine Vergeudung der Kräfte, wollte der Missionar sich solchen elementaren Strömungen mit aller Gewalt entgegenstemmen und sich krampfhaft an überlebte Formen und Methoden klammern. Im Gegenteil, er muß sich gleichsam an die Spitze des Stromes stellen und den Gang der Ereignisse zu überwachen suchen, um den Strom in eine möglichst gesunde, unschädliche Richtung zu dirigieren. Der Missionar muß mit andern Worten wirklich Führer und nicht Geführter sein.

Auf einer Beratung der Missionsprokuratoren des Jesuitenordens hielt P. H. Dubois SJ 1925 einen Vortrag über die «Missionarii S. J. formatio intellectualis, scientifica, technica» [27], in welchem er als eines der schwersten Hemmnisse der Missionsarbeit die Tatsache nennt, daß die Missionare nicht wie leitende und planende Führer, sondern wie gewöhnliche Soldaten handeln («Les Missionnaires, trop souvent - nous ne disons pas toujours - ne manoevrent pas comme des chefs, mais comme des simples soldats»). Was P. Dubois 1925 für die Jesuitenmissionen feststellte, gilt leider weithin auch heute noch für die gesamte Missions-

---

25 Die Gefahr der Erstickung für die katholische Weltmission. Münster 1950.

26 Zu diesen Ländern gehören die meisten Missionen Afrikas, ein Teil der indischen Missionen und immer mehr auch die der Südsee.

27 Acta Congressus Missionum S. J. Romae 1925, 63-87.

arbeit. Es gilt daher immer wieder - opportune, importune - den Blick auf das Wesentliche auszurichten, und das Wesentliche ist und bleibt auch heute die Verkündigung der Frohbotschaft oder die Heidenbekehrung und Christenseelsorge. Damit zusammenhängend muß das Schwergewicht jeder Missionstätigkeit auf der direkten Glaubensverkündigung in Katechumenat und Predigt liegen, und als Vorbereitung dazu auf dem gründlichen Studium der Sprachen, der heidnischen Religionen, des einheimischen Brauchtums etc. Es ist daher nur zu begrüßen, wenn unsere Zeitschriften immer mehr diesen Fragen der Missionskatechese und -predigt, der Anpassung in diesem oder jenem Punkt der Heilsverkündigung ihre Spalten öffnen [28].

In der lebendigen Zeitschrift der Chinamissionare, dem «China Missionary Bulletin» wurde in verschiedenen Heften, besonders dieses Jahres (1952), die Frage aufgeworfen und beleuchtet: «Welche Lehren bieten die gegenwärtigen Vorgänge in China, speziell bezüglich des methodischen Vorgehens?» Bei aller Kritik im einzelnen mußte im Gegensatz zu protestantischen Äußerungen und Folgerungen doch festgestellt werden: 1. Die große Masse der ausländischen Missionare, besonders auf dem Lande, ist wirklich mit den Chinesen chinesisch geworden: daher ihre Hochschätzung und die Treue der Christen zu ihren Hirten. 2. Die nachhaltige missionarische Kleinarbeit in den Gemeinden, besonders der vom Missionar selbst erteilte Katechumenen- oder Katechismusunterricht, wie sie z. B. bei den Scheutvelder- [29] oder Pariser Missionaren eine Selbstverständlichkeit war, hat ihre guten Früchte gezeitigt. 3. Die Erziehung und Bildung des einheimischen Klerus war im Wesentlichen die richtige. Die Mängel, speziell das Überwiegen der abendländischen Bildung, waren sekundärer Natur. Schließlich wurde durch die solide Erziehung und Bildung das Höchste erreicht: heilige Priester und Martyrer [30].

Die Mängel, welche auch offen zugegeben werden, lagen in China und liegen auch anderswo auf dem Gebiete der Seelorge und der Anwendung der indirekten Missionsmittel. Diese waren durchwegs nicht genügend missionarisch ausgerichtet, d. h. sie nahmen zu wenig Rücksicht aus das gesamte missionarische Schaffen, sind vielmehr irgendwie zum Selbstzweck geworden. Es besteht wohl kein Zweifel über die dringliche Notwendigkeit von Schulen, Presse, karitativen und sozialen Werken. Aber diese dürfen doch niemals ein solches Übergewicht erhalten, daß sie die direkten Mittel, wie Heidenpredigt und Katechumenat, in den Hintergrund drängen oder überhaupt verunmöglichen. Sie müssen zudem, um wirkliche Früchte für die wesentlichen Ziele der Missionsarbeit zu leisten, ganz und gar auf diese hin tendieren, also durch und durch missionarisch ausgerichtet sein.

---

28 Es sei hier nur z.B. auf die zahlreichen Arbeiten von P. J. Hofinger SJ in «Lumen Vitae», ZMR u.a. hingewiesen. Erfreulich ist auch, daß die Aufgaben, die früher von den «Missionskatechetischen Blättern» (Mödling) erfüllt wurden, heute von der Münster'schen ZMR übernommen werden.

29 Vgl. z.B. Mgr Van Melckebeke, Notre bon Monseigneur Otto, Scheut-Bruxelles, 1949, 144 ff.

30 China Missionary Bulletin 1952/1, 79-82.

Das gleiche gilt von der gesamten Pastoration der bereits gewonnenen Christen. Diese muß, nicht nur in der Theorie, sondern vor allem in der Praxis, ein wirklich anderes Gepräge aufweisen als die heimatliche Seelsorge. Erste Aufgabe wird es immer sein müssen, die Seelsorge apostolisch auszurichten. Mit allen Mitteln muß der Missionar sich bemühen, die Christen selbst zu wahrhaft apostolischer Gesinnung zu erziehen und immer wieder zu neuen apostolischen Taten anzueifern - was erfahrungsgemäß ein starkes Interesse und eine große Sorge für das eigene Seelenheil vorausgesetzt. In der China-Mission kamen diese Erkenntnisse leider etwas zu spät, aber was selbst in kurzer Zeit mit entsprechender apostolischer Schulung erreicht werden kann, zeigt doch das herrliche Wirken der Legio Mariae seit 1945.

Weiterhin muß diese Seelsorge auch stets auf die Verdrängung des Heidentums aus dem Denken und Handeln der Christen oder positiv auf die wirkliche Verchristlichung des gesamten Alltagslebens hinarbeiten. Gerade diese Arbeit, die Hand in Hand mit der apostolischen Erziehung geht, ist heute dringend notwendig, einerseits angesichts der synkretistischen Strömungen und prophetischen Schwarmgeisterbewegungen, die ja in manchen Ländern wie Pilze aus dem Boden schießen [31], anderseits aber auch wegen der drohenden Gefahren für die jungen christlichen Gemeinden von außen (Kommunismus). Nur wenn das Christentum den ganzen Menschen mit all seinen persönlichen und sozialen Interessen erfaßt hat, besteht begründete Aussicht, daß es auch den schwersten Stürmen und Verfolgungen gewachsen sein wird. Hier liegt noch ein weites Gebiet brach, besonders für die ethnologisch und linguistisch geschulten Missionare und heimatlichen Wissenschaftler. Ihre Aufgabe ist es, die Ergebnisse ihrer ethnologischen, religionswissenschaftlichen oder linguistischen Forschungen auf die konkreten Einzelfälle anzuwenden, d.h. dort mit ihren Arbeiten fortzufahren, wo sie gewöhnlich aufhören, mit der missionarischen Fruchtbarmachung.

Man wird mir vielleicht vorhalten: all das sind Aufgaben der Missionare selbst und nicht der Missionswissenschaft. Das mag theoretisch richtig sein, aber praktisch ist die Situation heute doch so, daß die einzelnen Missionare sich überall, mehr oder weniger, in einer Lage befinden, daß sie «vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr sehen». Bei der Fülle von Problemen, Forderungen und Arbeiten brauchen sie immer wieder eine Wegleitung und einen Wegweiser. Und die können ihnen von der Missionswissenschaft geboten werden, wenn wir immer wieder auf die genannten und andere konkrete Fragen eingehen und sie in unseren Publikationen und Zeitschriften behandeln. Wir dürfen uns nicht damit begnügen, nur die Prinzipien aufzuzeigen, sondern müssen auch immer wieder die Handreichungen für die konkrete Verwirklichung in der Praxis durch Hinweise aus Geschichte und Gegenwart bieten. Die weiten Entfernungen in den Missionsländern, das vielfach mörderische Klima und andere ungünstige Einflüsse hindern die Missionare

---

31 Georg Höltker, Schwarmgeister in Neuguinea während des Krieges. NZM 1946, 201-216, Katesa Schlosser, Propheten in Afrika. Braunschweig 1949, B. Sundkler, Bantu Prophets in South Afrika. London 1948.

selbst daran, ihre Probleme und Erfahrungen gegenseitig auszutauschen. In manchen Ländern ist es ja so, daß die kolonialen Grenzen auch die Grenzen der Missionsgebiete, und was tragischer ist, auch die Grenzen der Interessen sind [32]. Hier haben wir einzuspringen und dienende Hilfe allen anzubieten.

Miscellanea.

Prof. Dr P. Thomas Ohm O.S.B. zum 60. Geburtstag. Am 10. Oktober 1952 beging der Nachfolger Schmidlins auf dem ersten katholischen Lehrstuhl für Missionswissenschaft an der Universität Münster seinen 60. Geburtstag (geb. 10. Oktober 1892 in Westerholt, Westf.). Den Lesern dieser Zeitschrift ist er als eifriger Mitarbeiter und durch seine grundlegenden Werke, zumal aus dem Grenzgebiet der Religions- und Missionswissenschaft, kein Unbekannter. Deshalb entbietet auch die NZM dem Jubilaren im Norden Deutschlands die aufrichtigsten Glück- und Segenswünsche und dankt ihm von Herzen für die vielfältigen Anregungen, die sein reiches Wissen und seine Erfahrungen mit den Religionen der Menschheit der Missionswissenschaft geboten hat. Sie wünscht ihm eine auch weiterhin fruchtbare und segensvolle Tätigkeit im Dienste der Weltmission. (Vgl. P. Laurenz Kilger O.S.B. in «Ecclesia Apostolica» 1952, 4-6, und «Benediktinische Monatsschrift» 1952, 328-329, ferner Jos. Glazik M.S.C., Bibliographie Prof. Dr. Th. Ohm O.S.B. in «Ecclesia Apostolica» 1952, 7-11.) Beckmann

*

Daß auch die lappische Schamanentrommel als Originalquelle für die Missionsgeschichte Lapplands ausgewertet werden kann, wird den Missionshistoriker interessieren. Ernst Manker hat eine voluminöse, zweibändige Monographie über «Die lappische Zaubertrommel» (I. Bd.: Stockholm 1938; II. Bd.: Stockholm 1950) veröffentlicht. Er hat das gesamte heute noch in Europa vorhandene Material, nämlich 81 Trommeln, erfaßt, beschrieben, gedeutet und ausgewertet. Diese Trommeln stammen aus der Christianisierungsperiode der Lappen. Besonders die auf die Trommelmembrane aufgemalten Figuren geben neben den zahlhreichen altheidnischen Mythenmotiven auch einige wichtige Bilddokumente über christliche Einrichtungen (Kirchen, Kreuze, Geistliche usw.) und darüber hinaus religionspsychologisch sehr interessante, mehr oder meistens minder gut geglückte Verschmelzungsversuche von christlichem und heidnischem Ideengut aus der Frühzeit lappischer Missionsgeschichte. Da der Verfasser auch das gesamte handschriftliche und gedruckte Quellenmaterial zum Thema heranzieht und fast immer in vollem Wortlaut abdruckt - ein relativ umfangreiches Quellenmaterial, das, wie z. B. die Gerichtsakten aus dem 17. Jahrhundert, sonst nicht leicht zugänglich ist, - dürfte sich eine freundliche Beachtung dieser kostbaren Quellenpublikation für den Historiker lohnen, der speziell für die Missionsgeschichte des europäischen Nordens Interesse hat. Georg Höltker

---

[32] Es war für mich z. B. überraschend und auffallend, daß das wohl beste methodische und pastorelle Handbuch Afrikas, die «Instructions aux Missionnaires Pères Blancs du Haut-Congo» (Baudouinville 1938[2]) von Bischof V. Rœlens in keiner Mission südlich des Kongo zu finden war.

Condizioni dell' Apostolato in Egitto al principio del sec. XIII.

P. Giulio Basetti-Sani, O.F.M., Ghiza-Egitto.

b) I cristiani greci-melkiti. - Anche nel sec. XIII si trovavano in Egitto vari cristiani greci-melkiti, che formavano la Chiesa greca-alessandrina. L'elemento etnico era formato da cristiani della Siria e da commercianti dell'Impero Bizantino; ancora in questo periodo la Chiesa greca-alessandrina aveva conservato anche le sue tradizioni liturgiche che andrà sempre più bizantineggiandole sino a sostituirle completamente con il rito bizantino-costantinopolitano [40].

In questo periodo c'incontriamo con una simpatica figura di Patriarca, quella di Niccolò. Restano anche oggi varie lettere di questo Patriarca a Innocenzo III e Onorio III che comprovano la sua unione con Roma.

Crediamo quindi corrispondente a realtà storica considerare la Chiesa greca-melkita di questo periodo come Chiesa cattolica orientale, e quindi potremo veramente parlare di una gerarchia cattolica in Egitto.

Tuttavia questa minoranza cattolica orientale si trova in una condizione peggiore della minoranza cristiana-copta nei riguardi dell'autorità musulmana. Per i musulmani i copti potevano essere in qualche modo considerati come i veri cristiani del paese mentre i melkiti erano ritenuti elementi stranieri, più o meno come anche oggi sono considerati i siriani cristiani.

La presentazione ed il giudizio che dei greci-melkiti in genere ha lasciato Giacomo di Vitry non é quanto mai simpatico; parla evidentemente di quelli della Siria e della Palestina. Nelle vita pratica questi «Suriani» sono quasi pagani, doppi, ingannatori e traditori, amici delle circostanze; parlano l'arabo, solo nel servizio divino della Liturgia usano la lingua greca, che i fedeli però non capiscono; giuridicamente dipendono dalla gerarchia greca; Giacomo da Vitry riconosce che avevano una certa unità con la Chiesa di Roma «non corde, sed ore, tantum et superficialiter» [41].

---

40 H. Lerclercq, art. «Alexandrie (Liturgie)» in «Dict. d'Archéologie chrétienne et de Liturgie», t. I, c. 1188; J. Pargoire, art. «Alexandrie - (Eglise d')», in Dict. Theol. Cathol., t. I, c. 796; - Il Patriarca Marco nel 1195 faceva il quesito a Teodoro Balsamon, se si potesse celebrare sempre la liturgia di San Giacomo e di San Marco, e Teodoro rispondeva negativamente: P. G. t. XXXXVIII, c. 951 sg.; t. CXIX, c. 1034. - Cf Neale «A History of the Holy Eastern Church - The Patriarchate of Alexandria», p. 273-275.

41 «Historia Hierosolimitana» (Bougars - «Gesta Dei per Francos» t. I, p. 1089-1090). 74. «Sunt autem homines magna ex parte infideles, duplices, et more Graecorum velut vulpes dolosi, mendaces et inconstantes, amici fortunae, proditores et qui ad munera facile inclinatur, aliud in ore, aliud in corde habentes ... secreta christianorum pro modico pretio facti exploratores mutiant Saraceni.... Utuntur autem Suriani in sermone vulgari, lingua Saracenica: littera etiam et scriptura saracenica (= araba) utuntur in contractibus et negotiationibus, et in omnibus, exceptis Divinis Scripturis et aliis spiritualibus, in quibus littera graeca utuntur. ... Consuetudines

Nei riguardi della Chiesa greca- alessandrina abbiamo una lettera del Papa Innocenzo III al Patriarca Niccolò, del 23 marzo 1209. Dalla lettera del Papa appare che Niccolò con alcuni suoi cristiani essendo stato arrestato dal Sultano, aveva scritto a Innocenzo III esponendogli la sua situazione ed invocando l'aiuto del Papa. Il Papa non può che raccomandarlo al Signore, ed esortarlo a rivolgersi a Dio per domandare il dono della pazienza, ed a consolare e sorreggere, come Padre e Pastore i suoi fedeli. E dopo avere ricordato vari testi della S. Scrittura sulle tribolazioni e le persecuzioni, promette per quello che sarà possibile di poter alleviare in qualche modo i loro dolori [42].

Per molti di questi cristiani melkiti la prigionia durava ancora nel 1212. Niccolò, Patriarca, ormai sembra liberato dalla prigionia; aveva tuttavia rimesso al Papa Innocenzo III una lettera insieme ad una supplica dei poveri prigionieri, insistendo perché si potesse trattare col Sultano la possibilità di uno scambio di prigionieri. La lunga carcere ha generato in molti di loro un rilassamento religioso; sussiste un grave pericolo, quello dell'apostasia; la moralità lascia molto a desiderare vivendo in un continuo ozio, e probabilmente si allude al vizio di sodomia [43]. Soltanto un vecchio sacerdote vi é con i poveri prigionieri, ed il Patriarca domanda al Papa se fosse il caso, in quelle speciali circostanze di ordinare diacono uno tra i prigionieri, che conosceva un po' il servizio divino. Innocenzo risponde a Niccolò con lettera del 13 gennaio 1212, lodando la premura del Patriarca per i prigionieri che si trovano in Alessandria ed in Cairo (Babilonia), e per tutti gli sforzi che fa alfine di alleviare i loro dolori. Il Papa si adopera subito, con lettera al Patriarca latino di Gerusalemme che é anche Legato Apostolico, perché i fratelli Templari e Ospitalieri insieme ad i principi cristiani si sforzino di ottenere dal Sultano il cambio dei prigioneri, anche minacciando le armi. Innocenzo vuole che il Patriarca di Gerusalemme lo tenga al corrente di tutto quello che possa avvenire; e raccomanda vivamente a Niccolò la sorte

---

autem et instituiones graecorum in divinis officiis et in aliis spiritualibus Suriani penitus observant et eis tamquam superioribus suis obediunt: Latinorum autem Baelitis in quorum diocesibus commorantur, non corde, sed ore tantum, et superficialiter se dicunt obedire, timore scilicet secularium dominorum, habent enim proprios Episcopos Graecos ...».

42 «Acta Innocentii PP. III» ed P. Haluščynskyj, n. 1280 pp. 363-364 - «Litterae consolatoriae Patriarchae Alexandrino in captivitate Saracenorum existenti destinatae»: «Fraternitatem tuam in Domino commendamus, quod in medio pravae et perversae positus nationis, quasi lilium inter spinas devotionis odorem emittis, et a uberibus sanctae Romanae ecclesiae, matris tuae, te ac eos, qui pro Christi nomine captivi tenentur et gravi praemuntur, inedia, et gravantur nihilo minus servitute, postulas consolari. ... Licet igitur, tu tamen tuam tamquam pius Pater et pastor eosdem ad patientiam non desinas exhortari, ne in tribulationibus ipsis deficiant. ... Nos enim, qui secundum apostolum cum infirmantibus infirmamur ... tibi et ipsis quantum Paraclitus concesserit Spiritus, consolationi suffragia curabimus impertiri ...»

43 «Quaedam autem de ipsis audimus, quae cum dolore referimus et pudore, quia ipsi nonulla committunt impia et nefanda, per quae non solum Divinam Majestatem offendunt, verum etiam apud incredulos, Christianam religionem infamant. ...» - (Acta Innocentii PP. III); ed Haluščynskyj, n. 181, p. 411.

spirituale dei poveri carcerati annuendo di cuore alla loro domanda per avere un diacono il quale sia di aiuto al vecchio sacerdote [44].

[44] «Acta Innocentii PP. III», n. 181, p. 410-411: «Patriarchae Alexandrini paterna erga suos captivos sollicitudo laudatur» - «Gratum gerimus et acceptum et fraternitatem tuam dignis in Domino laudibus commendamus, quod sicut ex litteris tuis nobis directis accepimus circa illos, qui Alexandriae ac Babiloniae sunt i captivi diligentiam adhibes pii patris et ad liberationem eorum impendas operam diligentem, et ne periculum negationis incurrant, nobis humiliter supplicasti ut calamitates eorum et angustias quas sustinent attendentes, pro liberatione ipsorum fratribus militiae templi et hospitalis, nec non regibus et principibus orientalis provinciae scribere dignaremur. ... Sane habito super hoc cum fratribus nostris diligenti tractatu, petitionem tam tuam quam captivorum ipsorum favore perpendimus apostolico prosequendam. ... Venerabili fratri nostro Patriarchae Jerosolimitano, apostolicae sedis legato, nostris dantes litteris in mandatis, quatenus ex parte tam nostra, quam sua praescriptos fratres ac reges et principes in nomine Domini exhortetur, consulendo fideliter et efficaciter inducendo, ut ad redemptionem illorum per congruam commutationem intendant, et contra persecutores fidei christianae hiis pro fide Christi potentibus armis utentur (sic!) quibus utique Dominus vim suae virtutis creditur facilius impensurus ... (poi accenna ai pericoli per la fede e la morale dei poveri prigionieri, e dei loro peccati): per quae non solum divinam Majestatem offendunt verum etiam apud incredulos Christianam religionem infamant, propter quod maxime circa liberationem ipsorum superne miserationis (retardatur) affectus. A quibus tu eos salubribus monitis et consiliis studeas revocare ... ceterum, sicut nobis scripsisti, praefati captivi non habent nisi quendam vetulum sacerdotem, qui eis possit ministrare divina. Unde fraternitatem tuam humiliter rogaverunt ut unus ex ipsis in ecclesiasticis ministeriis eruditum in diaconum promoveres, quod tu sine nostra licentia facere noluisti. Nos autem, ut in hoc eorum adimpleas desiderium suademus, ordinandi eum tibi liberam concedentes auctoritate apostolica facultatem.» Ci permettiamo mettere in dubbio la conclusione che P. Haluščynskyj - riportando anche l'autorità di Porphirius Uspensky - trae da questo ultimo tratto: «Hic de ordinatione diaconi ritus latini actum esse, manifestum est, alioquin patriarcha, ut suum ordinaret diaconum, nulla speciali indigeret facultate» (p. 411). Anche Neale interpreta nel senso che si tratti di un Latino. Cf. «A History of the Holy Eastern Church» - The Patriarchate of Alexandria, t. II, p. 280. Da nessun indizio ci appare che il vecchio sacerdote e la massa dei prigionieri siano stati latini, noi crediamo piuttosto che siano siriani melkiti, dato il vivo interessamento che il patriarca si prende di loro. Inoltre non vediamo quale utilità e in che cosa sarebbe stato di aiuto per un sacerdote latino un diacono latino. Nel secolo XIII esisteva già, nel rito latino, la Messa privata e, particolarmente nelle condizioni in cui si trovavano i carcerati, un sacerdote latino non avrebbe celebrato la Messa se non bassa; mentre un sacerdote orientale non poteva pensare allora a celebrare una Messa privata come si fa oggi, ma anche in quelle particolari circostanze prendeva sempre una certa solennità e l'ausilio di un diacono é molto più richiesto che nel rito latino. Il diacono - anche oggi - nel rito orientale esercita un ufficio di collaboratore del sacerdote non solo nella Liturgia ma anche in altre opere del ministero (predicazione, custodia dell'edificio sacro, dei vasi sacri etc.). Quindi mi sembra abbia più senso la domanda di un diacono da parte di fedeli orientali, che non di un diacono latino, da parte di fedeli latini. — Che il Patriarca abbia creduto domandare al Papa l'autorizzazione, et che gli stessi prigonieri abbiano supplicato il Santo Patre a concedere questo favore il fatto non implica che si debba trattare di un diacono latino perché altrimenti Niccolò lo avrebbe ordinato da sé. Se si pensa alla particolare circostanza che si tratta di un caso anormale: un prigioniero il quale domani può essere rilasciato e forse non si sentirà più di continuare la carriera ecclesiastica; il quale non ha avuto una regolare iniziazione di studi di formazione, etc.; si può bene comprendere che qualsiasi vescovo avrebbe sentito il dovere di interrogare la S. Sede sul caso prima di prendere da sé una decisione. - A noi sembra che questa sia stata la condotta del Patriarca

Da un'altra lettera papale del 1213—14, scritta al Patriarca greco-alessandrino Niccolò, ed inviata probabilmente in Egitto insieme a quella destinata al Sultano, risaltano bene le relazioni permanenti tra il Patriarca e la Santa Sede, e lo stato di oppresione continua nel quale si trovano i cristiani cattolici orientali in Egitto. La comunione della Chiesa Alessandrina Melkita con Roma é evidente in questo periodo, e nessun indizio, dai documenti che sino ad oggi conosciamo, può fare supporre che questo attaccamento di Niccolò alla Santa Sede ed alla Persona del Sommo Pontefice possa mettersi in dubbio e riguardarsi come poco sincero. Neale [45] si sforza di minimizzare il valor di queste relazioni sostenendo che la corrispondenza tra Niccolò ed il Papa può spiegarsi dalle circostanze. Per opportunismo il Patriarca, vedendo ormai i Latini, influenti sui patriarcati di Antiochia e Gerusalemme, occupanti la stessa città di Constantinopoli, pure di ottenere qualche vantaggio ed un miglioramento dello stato di oppressione in Egitto, avrebbe appellato al Papa e si sarebbe mostrato in comunione con Roma.

Dalla lettura della corrispondenza di Innocenzo ci sembra che non si possa legittimamente dare questa interpretazione [46].

Il Papa comunica al Patriarca la sua volontà di adoperarsi per la liberazione della Terra Santa e per la convocazione di un concilio generale al quale invita anche Niccolò [47].

Niccolò, il quale per non esporsi a procedere ad un'ordinazione che per le particolare circostanze contingenti avrebbe potuto essere giudicata anormale se non illegale, volle avere da Innocenzo la facoltà apostolica. - E quindi la conclusione che si tratti di un diacono latino come P. Haluščynskyj seguendo Porphirius Uspensky asserisce non é cosi evidente e certa quale a prima vista potrebbe apparire; mentre a noi - per le considerazioni esposte - ci sembra più probabile trattarsi di prigionieri, sacerdote e diacono siriani melkiti. - La lettera d'Innocenzo III al Patriarca Latino di Gerusalemme si trova al n. 182, op. cit., p. 412; e quella in data 19 gennaio, ai prigionieri di Alessandria e del Cairo, sotto il n. 183, op. cit., p. 413. - Patriarca di Gerusalemme, e Legato papale era in quel tempo il Beato (o Santo) Alberto di Vercelli, elevato a questa dignità da Innocenzo III il 16 giugno 1205 (Acta Innocentii PP. III, n. 83, p. 306-307). Morì pugnalato durante la processione della S. Croce il 14 settembre 1214, in S. Giovanni d'Acri. (Bollandistae «Acta Sanctorum» 8 aprilis, t. I, p. 769-777, ed. Antuerpiae 1675); Mas Latrie «Les Patriarches Latins de Jérusalem in «Revue del'Orient Latin» t. I (1893), p. 19-21; P. Marie-Joseph «Albert de Verceil», art. in Dictionn. d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique», t. I c. 1564-1567.

45 «A History of the Holy Eastern Church - The Patriarchate of Alexandria», t. II, p. 278-280.

46 Acta Innocentii PP. III, n. 215, p. 456-457: Ex litteris, quas aliquoties tua nobis Fraternitas destinavit et aliis quoque indiciis cognovimus evidenter, te non solum ad sacrosanctam Romanam ecclesiam matrem tuam, verum etiam ad personam nostram specialiter devotionem habere debitam et devotam propter quod habentes te in visceribus caritatis, tibi compatimur in tribulationibus quas pateris et pressuris, quamquam et tibi et nobis sit in eis potius gloriandum. ... Fideles quoque ab infidelibus in captivitate detentos, sedulis exhortationibus corrobora et confirma, ne deficiant in tribulationibus suis, scientes quod nos ad liberationem eorum studium diligens et operam efficacem, si desuper datum fuerit satagimus adhibere.»

47 Ibid.: «Denique ad tuam duximus notitiam perferendam, quod cum inter omnia desiderabilia cordis nostri duo in hoc saeculo principaliter affectemus, ut ad recuperationem videlicet terrae sanctae ac reformationem universalis ecclesiae valemus intendere cum effectu. Hoc ad exequendum praedicta de Fratrum nostro-

Una speciale attenzione è usata da Innocenzo nell'invitare con particolare lettera il Patriarca Niccolò; questi non potendo parteciparvi personalmente, si fece rappresentare dal suo proprio fratello diacono, secondo la testimonianza dell'autore del «Chronicon Montis Sereni» [48].

La ripercussione della vittoria crociata a Damasco se si fece sentire sopra i cristiani copti, maggiormente, fu subita dai cristiani greci melkiti, come lo stesso autore della Storia dei Patriarche d'Alessandria ha notato [49].

Ma ce lo rivela specialmente lo stesso Patriarca Niccolò in una lettera da lui inviata a nome di tutti i vescovi, clero e cristiani d'Egitto al Papa Onorio III.

Il Patriarca, con linguaggio accuorato invoca il soccorso del Papa. La situazione civile dei suoi cristiani é quanto mai penosa: non é loro permesso di trasportare con la croce i morti per la città, non osano usare il cavallo; se una Chiesa cristiana minaccia rovina non possono restaurarla; ogni cristiano dopo il 14emo anno d'età deve pagare un tributo speciale di un bizanzio d'oro e 14 karubbas [50], e se é povero che non

---

rum consilio providimus faciendum, ut scilicet quia haec universorum fidelium communem Statum respiciunt, Generale Concilium iuxta priscam sanctorum Patrum consuetudinem convocemus opportuno tempore celebrandum. ... Quia igitur in tanto negotio tuam desideramus habere praesentiam, Fraternitatem tuam rogandam duximus et monendam, per apostolica tibi scripta mandantes, quatenus, si fieri poterit, personaliter ad praesentiam nostram accedas termino suprascripto. Quod si forsare venire nequiveris, saltem dignum virum indoneum pro te ad Concilium mittere non postponas ...» La lettera d'Innocenzo III si può vedere riportata tutta intera dal Mansi: «Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio», Welter 1903, t. XXII, c. 966-967; subito dopo si trova la lettera del Papa al Patriarca di Gerusalemme, Alberto da Vercelli, Legato Apostolico (col. 967-968) dove si parla della lettera al Sultano di Egitto Adel I, dal contesto appare che questa lettera al Sultano e che anche Alberto può leggere, viene rimessa probabilmente in Egitto insieme a quella destinata al Patriarca Niccolò.

48 «Chronicon Montis Sereni» in «Monumenta Germaniae Historiae», Script. XXIII, p. 186: «Alexandrinus sub Sarracenorum dominio constitutus fecit quod potuit, mittens pro se diaconum germanum suum» «Burchardi et Cuonradi Urspergensium Chronicon» in «Monum. Germ. Hist.»; Script. XXIII, p. 378 ha lo stesso testo: «Alexandrinus vero, sub Sarracenorum dominio constitutus , fecit quod potuit, mittens pro se diaconum, suum germanum»; lo stesso troviamo nel «Chronicon Alberici monachi trium fontium», ibid.: p. 903 = Evidentemente tutti e tre questi AA. hanno attinto dal Protocollo del Concilio; cf. Hefele-Leclerq, etc.: «Histoire des Conciles», t. V. part. II, Paris 1913, p. 1318; A Luchaire: «Un document retrouvé» in «Journal des Savants», Paris 1905, p. 557-558; Neale (op. cit., p. 280) dice che il Diacono si chiamava Germano, evidentemente ha preso l'aggettivo «germanum» per un nome proprio, come dà la Cronaca di Alberico, a secondo la lezione «diaconum germanuum suum» o diaconum suum Germanum».

49 «Extraits de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie relatifs au siège de Damiette», édit. Blochet in Makrizi «Histoire d'Egypte», p. 558-561. Cf. Renaudot «Historia Patriarcharum Alexandrinorum», p. 572-573.

50 Il latino dice: «... oportet dare geliam, latine autem dicitur tributum», forse «geliam» è una errata trascrizione dell'arabo «gizya», il tributo che devono pagare i cristiani (gente della tgimma). Cf. C. H. Becker «Djizia» art. Encyclop. Islam, t. I, 1082-1083. Veccia-Vaglieri «Islam», Napoli, 1946, p. 126. — Chi siano i «Sarraceni, qui dicuntur Molene, idest Domini, qui ante Saladinum regnum Egypti tenerunt» non riusciamo chiarmente a indovinare non ostante le ricerche tentate. Mamluk?

può pagare viene incarcerato finché non ha scontato il tributo. I cristiani sono circa 100 mila. Ma questo stato di diminuzione civile é reso ancora più umiliante poiché i mestieri più vili (omnia vituperalia et sordida opera) si fanno fare a loro. Le conseguenze del disastro di Damiata sono da tutti conosciute; da tutti i cristiani d'Egitto s'invoca l'intervento del Papa per una nuova crociata che li salvi da questa situazione; anche i 10 mila cristiani apostati aspettano l'arrivo dell'Imperatore. Un'altra tragica conseguenza, per i cristiani, della disfatta di Damiata fu la distruzione di 115 chiese [51].

Ad una più attenta lettura di questa lettera ci sorgono spontanee varie questioni che certamente non abbiamo sufficienti dati per risolverle; tuttavia vale la pena di presentarle. La lettera come si trova nei Registri Vaticani non sembrerebbe una traduzione dall'arabo, ma appare redatta in latino. Non abbiamo indizi per credere che il Patriarca Niccolò conoscesse il latino, deve quindi essersi servito di qualche europeo, probabilmente qualche console il quale gli avrà redatta la lettera nella forma attuale. Per una lettera di un Patriarca al Papa - ci sembra - si delinea troppo uno «spirito laico». Non vi sono reminiscenze bibliche se non quel «Miserere ... domine, miserere nostri, veni et libera nos». Una preoccupazione domina lo scrittore: la venuta dell' Imperatore Federigo

---

51 La lettera si trova edita dal Rodenberg «Epistolae saeculi XIII a Regestis Pontificum Romanorum», t. I, n. 234, p. 162-163 - Berolini 1883, in «Monumenta Germaniae Historica» - Baronius: «Annales Ecclesiast.» ad ann. 1223, 9-10, vol. XX p. 466-467. - Le Quien: «Oriens Christianus»; t. XX, 490-491 = Reverendo Patri ac Domino Honorio, Dei gratia sanctissime Romane Ecclesie summo Pontifice et universali pape, Nicolaus eadem gratia Alexandrine Sedis humilis Patriarcha tam promptam quam debitam reverentiam. Archiepiscopi, episcopi, presbyteri, clerici et omnes Christiani, qui sunt in terra Egypti, vestre fraternitati atque sanctitati supplicant cum suspirosis et lacrimosis vocibus. O quanta est tribulatio et angustia, que in hac vita nobis data est ad sustinendum! ... Equum in domibus nostris habere non audemus, nec mortuos nostros cum cruce per civitatem portare non sumus ausi. Quod si aliqua ecclesia Christianorum aliquo casu ceciderit, de cetero nullo modo sumus ausi eam reedificare, et unusquisque Christianus de Egypto a quatuordecima annis in antea opportet dare geliam, latine autem dicitur tributum. ... Tot et tanti christiani sunt in terra Egypti quod omni anno oportet reddere curie soldani 100 milia bizantios auros sarracenatos de Babylonia. Quid vobis plura referam, cum ad omnia vituperabilia et sordida opera et etiam ad plateas civitatis mudificandas mittantur Christiani, quod est dedecus totius Christianitatis? ... Scitum est per universum orbem de facto Damiate; qualiter vituperbiliter factum fuit; non oportet per litteras assignare, quod turpissimum est dicere: Miserere itaque domine, miserere nostri, veni et libera nos, pater noster spiritualis. Sicut sancti ante adventum Christi expectabant redemptorem et liberationem a Christo salvatore, ita expectamus adventum filii vestri imperatoris, et non solum nos expectamus hanc gratiam, sed etiam renegati plusquam decem millia, qui dispersi sunt per terras Sarracenorum ... (e qui dà alcuni consigli per una più facile invasione dell'Egitto, che il latore della lettera portrà a voce spiegare) sicut lator presentium fidelis et familiaris noster poterit vobis narrare; cognovimus eum prudentem et discretum super hoc et ob hanc causam vobis eum misimus. Nonne quidem pessimum factum fuit in terra Egypti ad decus Christianorum, scilicet facto Damiate, quod CXV ecclesie facte fuerunt destructe. Per viventem in secula! non mentor. Voleant manus vestra super inimicos crucis Christi. Sarraceni, qui dicuntur Molene, id est domini, qui ante Saladinum regnum Egypti tenuerunt, vestre sanctitati supplicant et rogant per Deum, ut festinetis mittere, quem missuri estis, quia tota terra Egypti vestra est. Valete.»

II. Questa aspettazione é paragonata a quella dei santi dell'Antico testamento che aspettavano Gesù Cristo: «Sicut sancti ante adventum Christi expectabant redemptorem, ita expectamus adventum filii vestri imperatoris». E per rendere sempre più efficace questo quadro di ansiosa attesa di 100 mila cristiani oppressi in Egitto, si presenta lo spettacolo doloroso di 10 mila apostati, cristiani fatti musulmani per uscire da una condizione sociale e civile cosi penosa i quali in un capovolgimento della situazione tornerebbero pentiti alla fede di Cristo. Eppure ad una persona ecclesiastica la stessa terra d'Egitto avrebbe dovuto suggerire tante reminiscenze della Storia d'Israele. L'imperatore Federigo II é visto con un'aureola di redentore che veramente non si meritava; anche questa mentalità é più conforme ad uno spirito laico che ad uno ecclesiastico. Chi porta la lettera é un «fedele e familiare» del Patriarca inviato anche per dare informazioni strategiche.

Non vogliamo pensare ad un vero «falso», che avrebbe potuto essere organizzato da qualche individuo o gruppo di prigionieri ex crociati di Damiata (La visione del disastro di Damiata é sempre dinanzi agli occhi dello scrittore)! Ma certamente più che lo spirito di un dignitario ecclesiastico, domina lo spirito e gli interessi del redattore. Ed anche qualora il documento fosse un «falso» proveniente de qualche crociato prigioniero al Cairo, resta sempre di grande valore per illustrarci la tragica situazione dei cristiani nell'Egitto all'indomani del disastro di Damiata.

Altri argomenti che comprovano le relazioni tra i greci-melkiti d'Egitto e i Papi, dimostrando cosi la comunione della Chiesa greco-alessandrina con la Chiesa di Roma li troviamo nello studio del P. Cheikho SJ, sugli arcivescovi del Sinai [52].

L'arcivescovo del Sinai (dal 1203 al 1253) Simone aveva fatto un viaggio sino a Venezia dove era stato accolto con grandi onori. Onorio III in data 6 agosto 1218, e poi in data 20 gennaio 1226 scrive al vescovo Simone confermandolo sempre nel possesso del Monte Sinai. Nel 1260 (16 dicembre) Innocenzo VI inviava una lettera al Vescovo e religiosi del Monte Sinai per confermare la loro regola ed il loro possesso [53].

Se quindi in Egitto, in questo primo periodo del sec. XIII esiste una Chiesa costituita gerarchicamente ed in unione con Roma, questa é, come si é visto, la Chiesa greca-alessandrina, con la quale sono in relazione anche gli stessi mercanti europei. Mons. Cirillo Macaire per sostenere la sua tesi della continuata esistenza in Egitto di un «pusillus grex» di copti sempre cattolici e uniti a Roma, si sforza di far passare per copto lo stesso Patriarca Niccolò [54].

---

52 P. L. Cheikho SJ. - «Les Archevêques du Sinai» in «Mélanges de la Faculté Orientale de l'Université de St. Joseph», Beyrouth, t. II (1907), p. 408-421.

53 Ibidem: p. 417-418.

54 Macaire Georges (Mons. Cirillo) «Histoire de l'Eglise d'Alexandrie». Le Caire, 1894.

4) I mercanti europei.

Gli scambi commerciali tra l'Egitto ed i paesi mediterranei europei, anche sotto i musulmani, avevano dato modo al formarsi, particolarmente in Alessandria, di nuclei di mercanti dalle varie nazioni, che si costituivano in colonie.

La storia dello sviluppo di queste colonie nel medio evo si trova nell'eccellente opera dell'Heyd, già sopra citata [55]. Genovesi, Veneziani, Pisani, Aragonesi e Marsigliesi, con i propri «Fondachi». Sino dal trattato commerciale con Venezia stipulato da Melek Adel I ci rendiamo conto di quali concessioni i Veneziani godessero in Egitto al principio del sec. XIII. In Alessandria «possedevano due fondachi, la manutenzione dei quali era a carico della dogana, cioè del governo egiziano, e che servivano nel tempo stesso per abitazione dei mercanti e per l'immagazzinamento delle mercanzie; ed in più, avevano ancora una Chiesa dedicata a S. Michele ... I funzionari veneziani stabilivano le ore dell'apertura e della chiusura, ma erano obbligati ad osservare gli usi e di farli chiudere il venerdì durante le ore riservate alle preghiere dei Musulmani. ... Ciascun fondaco aveva il suo amministratore o direttore (fundicarius) e la colonia intera era amministrata da un console» [56].

Anche nei trattati fatti dopo dai Veneziani troveremo sempre un articolo nel quale si riconosce il diritto di avere una Chiesa (o cappella) nell'interno del fondaco, dove si possa svolgere le sacre funzioni. Dal tenore dei trattati non si può certamente asserire che la Chiesa era continuamente officiata da qualche sacerdote europeo di permanenza fissa, almeno al principio del sec. XIII come sembra farlo l'Heyd [57]; del resto é possibile che talvolta fosse officiata da sacerdoti cattolici orientali, per i veneziani che viaggiavano continuamente nel mondo bizzantino non sarebbe stata una cosa straordinaria.

I Pisani pure ebbero con 'Adel I un trattato commerciale che assicurava loro di un fondaco, con la chiesa di S. Niccolò [58].

Guglielmo, il genovese, divenuto l'uomo di fiducia del sultano 'Adel, e del quale tanto si brontolava negli ambienti di corte, prendendolo per una spia [59], doveva certamente adoperarsi presso il Sultano, in favore della sua città. Con il loro fondaco i genovesi avevano pure in Alessandria una loro Chiesa «S. Maria» forse più tardi - perché come osserva l'Heyd: «Solamente verso la fine del XIII secolo incomincia a farsi un po' di luce sulle relazioni della republica genovese con i Sultani d'Egitto, grazie ad un documento dell'anno 1290» [60].

---

55 Heyd Guglielmo: «Storia del Commercio del Levante nel Medio Evo», Torino, 1913.

56 Heyd, «op. cit.» p. 426-427; Wiet G. «L'Egypte arabe», in Hanotaux «Histoire de la Nation Egyptienne», t. V, p. 385-386.

57 Heyd: «op. cit.», p. 1000.

58 Heyd: «op. cit.», p. 428, 1000 - cita: Amari «Diplomi Arabi», pag. 258, 265, 281, 285, segg.

59 Cf. sopra nota 8 il testo di Abu al Fadayl; anche dal testo di Makrizi appare un continuo interesse di Guglielmo per stare dietro al Sultano: «Cette même année, arriva au Caire un marchand génois nommé Kiliam (Guillaume) le Franc; il vint trouver al Malik al 'Adil et lui offrit des présents magnifiques. Le prince en fut stupéfait, et il voulut attacher à sa personne ce franc, qui au fond n'était qu'un

Pure Ancona aveva in Alessandria la sua colonia di mercanti. «E'abbastanza probabile che esistessero trattati tra i Sultani dell'Egitto e Ancona, perché il Papa Gregorio IX (non X = come si legge) pare vi faccia allusione in una lettera diretta al Sultano, nel 1231, per intercedere in favore di alcuni mercanti di quella città; quei disgraziati erano stati gettati nelle prigioni di Alessandria e privati di tutti i loro averi; il Papa dice che gli anconitani avevano il diritto di poter contare sulla protezione del Sultano» [61].

Insieme ai mercanti italiani vi erano pure fondachi di mercanti aragonesi e marsigliesi.

Sotto l'aspetto religioso morale, anche analogamente a quello che é in Egitto la vita delle colonie europee oggi, crediamo che il quadro - sia pure con qualche colore troppo scuro - lasciatoci da Giacomo di Vitry dei cristiani levantini ed europei nel regno crociato, si possa prendere come un'illustrazione della vita di questi mercanti in Egitto ed anche dello stesso ambiente siriano greco di Cairo ed Alessandria: Interessi materiali, lussuria e scambievole lotta fra le varie colonie.

Tra i Musulmani restava sempre un senso di sfiducia nei riguardi di tutto questo elemento europeo, veduto spesso e tenuto come un pericolo interno di quella che oggi é stata chiamata «la quinta colonna». Lo spirito sospettoso e fantastico dell'orientale ha alcune volte drammatizzato questo pericolo. Può essere espressione tipica di questo stato d'animo la decisione di Malik el 'Adil presa nel 612 eg. (1215—1216).

Giunse in Alessandria dall'Occidente una nave con due signori; sospettando il Sultano che questi con la complicità di 3000 mercanti europei che si trovavano in Alessandria, con un colpo di mano occupassero la città, li fece mettere subito in prigione con tutti le mercanti ai quali confiscò tutti i loro averi [63]. Qualche anno più tardi l'arresto dei mercanti anconitani sarà probabilmente dettato da questa stessa preoccupazione [64].

Quando questi poveri mercanti erano in prigione, seguivano la sorte

---

espion envoyé par ses coreligionnaires pour qu'il les renseignât sur l'état du royaume. On le dit à al 'Adil, qui refusa de croire ce qu'on lui rapportait au sujet de ce personnage.» Guglielmo lo ritroviamo ancora accanto al Sultano nel 1214: «Cette même année (1214), al Malik-al-'Adil quitta Damas pour se rendre en Egypte; il arriva au Caire ... et al 'Adil se fixa avec Kiliam le franc au Palais du Vizirat», Makrizi «Histoire d'Egypte», p. 297-305.

60 Heyd: «op. cit., p. 430-431 = Cf. Lopez R. «Storia delle Colonie Genovesi nel Mediterraneo», Bologna 1938, p. 147-149.

61 Heyd: «op. cit.», p. 434.

62 Jacobi de Vitriaco: «Historia Hierosolimitana» ss. 72-73 in Bougars: «Gesta Dei per Francos», Hanoviae 1611, pag. 1088-1089: «Inter laicos autem et personas sacculares quanto majores et potentiores existiterunt, tanto perniciosius vias sua corruperunt generatio enim prava atque perversa ... Illi autem qui de Januensium, Pisanorum et Venetorum praeclaris civitatibus ... valde formidalibes existerent saracenis, si cessante indivia, et insatiabili avaritia, pugnas et immortales discordias inter se non haberent. Quaniam autem frequentem praeliantur, negotiationibus vero et mercimoniis plusquam Christi praeliis implicantur, laetificant et securos reddunt inimicos nostros.»

63 Cf. Heyd: «op. cit.», p. 420, che cita Amari: «Diplom. Arabi», p. LV.

64 Raynald: «Annales Ecclesiast.», an. 1231. n. 57.

degli stessi prigionieri crociati. E le loro condizioni religiose-morali sono apparse già dalle lettere di Innnocenzo III al Patriarca Niccolò, e dalla lettera di Niccolò a Papa Onorio III [65].

Questo l'ambiente dell'Egitto, all'inizio del sec. XIII, quale ci é apparso potere ricostruire attraverso gli scarsi documenti che oggi conosciamo.

Questo ambiente incontrerà S. Francesco d'Assisi nel momento che metterà piede in Egitto, e dopo di lui i primi francescani.

Ambiente molte complesso: elementi disparati, sovrapposti o confusi che creano una speciale anima o mentalità non sempre facile a conoscersi ed a penetrarsi da uno spirito occidentale del sec. XIII in cui l'armonia, l'unità costituivano come l'atmosfera normale dello svolgersi della vita.

Miscellanea.

Im Alter von 84 Jahren starb in Salisbury (Südrhodesien) P. Josef O'Neil SJ. Er ist nicht so sehr als Marken- und Insektensammler bekannt, sondern vielmehr als Verfasser einer gediegenen Sindebelegrammatik (und eines Wörterbuches dieser Sprache) und ebenso einer ausführlichen Shonagrammatik [1]. Noch heute gilt beim jungen Missionar: «Hast du den ‚O'Neil' gut gelernt, wirst du das Sprachexamen bestehen». Eine solche Grammatik einer Negersprache bedeutet eine enorme Hilfe. Und wem haben wir diese Hilfe zu verdanken? Einem kranken, lungenschwachen Missionar, der stets ein ringeres Pöstchen haben mußte und dem der Arzt schon vor 57 Jahren nur noch 2-3 Monate Lebensdauer versprechen konnte. Gewiß, P. O'Neil mußte mit seinen Kräften haushälterisch umgehen. Aber stetig und treu hat er seine Zeit ausgenützt. Sein nimmermüdes Arbeiten zeigt sich nicht zuletzt auch darin, daß er während 28 Jahren Herausgeber der Zeitschrift ‚The Zambesi Mission Record' war, die im Jahre viermal erscheint. P. Max Frei SMB.

*

In seinem Buche «Die christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem» schreibt P. Walbert Bühlmann S. 278, daß kaum ein Wort für «Religion» in einer einheimischen Sprache zu finden sei. Das Swahili bediene sich eines arabischen Lehnwortes. P. Hulstaert in seinem «point de vue de Congo Belge» (NZM VIII [1952] p. 60) schreibt im gleichen Sinne: «Pour 'religion' on n'a nulle part encore trouvé un mot indigène». Hulstaert äußert dann den Wunsch, man möchte diese Frage in den einzelnen Sprachen untersuchen und ' le procédé utilisé' veröffentlichen. P. André Baert O.S.B., Missionar in der Abbatia Nullius von Pietersburg, machte mich nun kürzlich darauf aufmerksam, daß im nördlichen Sesuto tatsächlich ein einheimischer Ausdruck für Religion bestehe, nämlich «Tirêla-Modimo». Modimo ist der einheimische Begriff für Gott. Tirêla ist abgeleitet vom Verb go dira = handeln; go dirêla heißt weiter «handeln für»; dementsprechend go dirêla Modimo = Handeln für Gott (Gott dienen). Daraus entstand dann der Ausdruck «Tirêla-Modimo», der mit «Religion» übersetzt wird. Das 'd' wird bei der Substantivierung in 't' verstärkt. Es wäre das eine mögliche Umschreibung wie sie Röhl auch für das Swahili mit «kumtumikia Mungu» versucht hat (Cf. Bühlmann, die christliche Terminologie, S. 279). Damit dürfte wohl auch für Bantu-Sprachen ein Weg gewiesen sein, ein einheimisches Wort für Religion zu schaffen. Specker

[65] Cf. sopra.

[1] Sindebele und Shona sind die beiden Hauptsprachen Südrhodesiens.

Des P. Seb. Gonçalves «Historia dos Religiosos da Companhia de Jesus nos reynos e provincias da India Oriental» ⟨1614⟩

Von P. Josef Wicki S. J., Rom.

Sebastião Gonçalves S. J. gehört zu jenen Missionshistorikern, die zwar viel genannt und ausgeschrieben werden, aber das Mißgeschick hatten, zu sterben, bevor sie ihre Lebensarbeit dem Druck übergeben konnten, sodaß sie jahrhundertelang unveröffentlicht in den Archiven liegen blieb. Gegenwärtig benützt der portugiesische Verlag Atlântida in Coimbra die 400malige Wiederkehr des Todesjahres Franz Xavers († 1552), um die «Primeira parte da Historia dos Religiosos da Companhia de Jesus, e do que fizeram com a divina graça na conversão dos infieis a nossa sancta fee catholica nos reynos e provincias da India Oriental, composta pello Pe. Sebastiam Gonçalves» erstmals zu veröffentlichen. Denn von den 10 Büchern dieses Teiles enthalten die fünf ersten nichts anderes als ein vollständiges Xaveriusleben.

1. Lebenslauf des Verfassers

P. Gonçalves wurde anfangs Mai 1555 (vielleicht erst 1556 oder gar 1557) im nordportugiesischen Städtchen Ponte de Lima geboren. Er machte seine humanistischen Studien mit bestem Erfolg am Jesuitengymnasium in Évora und trat am 31. März 1574 in dieser Stadt in den Orden ein. Noch während der Ausbildungszeit wurde er etwa für ein Jahr nach Rom geschickt, wo man ihn 1583 in der Generalskurie beschäftigte. 1588 erhielt er, wohl in Évora, die Priesterweihe, worauf er zunächst meist in Angra auf den Azoren tätig war, bis er 1593 als Missionar nach Indien fuhr, wobei er auf der Insel Sokotra für einige Zeit unfreiwillig aufgehalten wurde. Während seiner 25jährigen Tätigkeit in Indien (1594—1619) versah er die verschiedensten Ämter: 1596—97 amtete er als Rektor und Prediger im Kolleg zu Damão, dann war er 1597—1602 Begleiter des Provinzials Nuno Rodrigues und erlebte 1600 die Teilung der Provinz in die Goanesische und Malabarische. Von 1602 an lebte er teils im Noviziat teils im Profeßhaus zu Goa. 1604 erhielt er den Auftrag, die Geschichte der Indischen Ordensprovinz zu schreiben, aber nachdem 1605—09 sein Namensvetter Sebastião Gonçalves Socius des Provinzials gewesen war, mußte er das gleiche Amt wieder für fünf Jahre (1609—1614) übernehmen, nun unter P. Provinzial Francisco Vieira. In den letzten Lebensjahren war er Präpositus des Profeßhauses in Goa, wo er am 23. März 1619 starb. Im Nachruf wird besonders sein Wohlwolllen und gütiges Wesen gegen die Mitmenschen hervorgehoben: stets suchte er ihre guten Seiten herauszufinden und Fehler trug er nie nach. Außer seinem frohen Charakter wird auch seine Klugheit

betont [1]. Als Prediger und Professor machte er sich mit den alten Klassikern, den Kirchenvätern und zeitgenössischen Schriftstellern gut vertraut, wie denn sein umfangreiches Geschichtswerk deutliche Spuren davon aufweist.

2. Seine Schriften

P. Seb. Gonçalves hat in Indien mehrere Briefe, Schriften und Werke verfaßt. Einige sind noch erhalten, andere hingegen verloren. Die Bibliographen führen ferner den Titel einiger Traktate auf, die ihm nicht mit Sicherheit zugewiesen werden können.

An erhaltenen Schriften sind folgende zu nennen:

a) Jahresbrief der Goanesischen Provinz, Goa 20. Dezember 1600, Original, im Arch. Rom. S. 1.[2], Goa 55, ff. 1-24.
b) Ein anderer Jahresbericht der gleichen Provinz, Goa 30. November 1602, Original, Goa 33 I, ff. 73-81.
c) Ein dritter Jahresbericht, Goa 27. Dez. 1609, Goa 30. Nov. 1602, ff. 292-309.
d) Brief an P. General Acquaviva über den Stand seiner historischen Arbeiten, Goa, 27. Dezember 1609, Original, Goa 9 I, f. 18.
e) Ein Bericht über das Martyrium des sel. Rudolf Acquaviva und seiner Gefährten (worunter der sel. Pietro Berno aus Ascona, wohl Ende 1609). Goa 32, 473-82 (mit Originalunterschrift des P. Gonçalves).
f) Verschiedene kritische Bemerkungen über die Werke der Ordenshistoriker Ribadeneira (Ignatiusleben), Tursellinus, Lucena, Gutzmán, Guerreiro, in der Zeit von 1609—12, Original, Hist. Soc. 70, ff. 120-22, 124, 159-64.
g) Ein ausführlicher Plan seiner Indischen Geschichte, um 1610, Original, Goa 37, ff. 280-92.
h) Abschriften und Glossen zu den Verordnungen der Ordensgeneräle für Indien von 1549 bis 1613, um 1614, Lissabon, National-Bibliothek, Fundo Geral 6620. Ein deutscher Auszug erscheint nächstens im AHSJ.
i) Der erste Teil der Indischen Geschichte, in drei Exemplaren erhalten, die weiter unten näher besprochen werden, Ende 1614.
k) Korrekturen zum ersten Teil der Indischen Geschichte, Goa 25. Januar 1616, Goa 37, f. 293.

Verlorene Schriften:

a) Leben und glorreicher Tod des Fr. Vicente Alvares († 1606) [3].
b) Band 2 und 3 der Indischen Geschichte.
c) Ein Werk über die in Tugend und Wissenschaft hervorragenden Ordensleute in Indien mit besonderer Berücksichtigung der Märtyrer aus der Gesellschaft Jesu.

Ihm zugeschriebene Werke [4]:

a) Ein Traktat über die Konvente und Klöster der Franziskaner in Portugal und Übersee.
b) Eine Abhandlung, ob es den Priestern erlaubt sei, auf den Handelsschiffen Indiens Messe zu lesen und den Mitreisenden die hl. Kommunion zu reichen.

---

1 Die Angaben über den Lebenslauf des Paters sind meist den Ordenskatalogen des Generalarchivs (Lus. 39 u. 43 II, ferner Goa 24 II u. 27), sowie dem Nekrolog von 1619 (Goa 33 II, 623 r-v) entnommen.

2 Falls nicht ausdrücklich etwas anderes gesagt wird, handelt es sich bei den Handschriften um solche des Generalarchivs der Gesellschaft Jesu.

3 Erwähnt von Gonçalves im Brief vonm 29. Dez. 1610 an P. General (Hist. Soc. 70, 120 r), die in b und c genannten Werke sind im Nekrolog aufgeführt.

4 Vgl. Diogo Barbosa Machado, Biblioteca Lusitana III (Lisboa [2]1933) 677.

Wahrscheinlich unterschrieb er auch (falls nicht sein Namensvetter) 1610 mit andern Patres ein Gutachten (Informação segunda) gegen die Missionspraxis P. De Nobilis [5].

3. Die «Historia da India Oriental»

Vor Gonçalves hatte in Indien schon P. Manuel Teixeira 1580 ein Xaveriusleben verfaßt und kurz nach ihm, hauptsächlich mit seinem Material, P. A. Valignano, der zudem die Darstellung bis zum Jahr 1564 fortsetzte [6]. Da dieser jedoch sein Amt als Visitator Indiens 1596 abgab und 1601 im Geleitwort zu seiner Japanischen Geschichte erklärte, er könne die Indische Geschichte nicht fortsetzen [7], war die Goanesische Provinz frei, die Initiative zu ergreifen. Im Jahr 1604 wurde nun, wie erwähnt, P. Gonçalves von P. Provinzial Vieira bestimmt, das Werk in Angriff zu nehmen [8]. Anfangs ging die Arbeit nur langsam voran, aber seit 1611 machte sie merkliche Fortschritte, sodaß der erste Band Ende 1614 fertig wurde (die letzten Nachträge stammen vom November d. J.). Anfangs 1615 nahm sein Namensvetter ein Exemplar und zugleich den rechten Arm Xavers, um den Acquaviva wiederholt für den Gesù in Rom gebeten hatte, auf die Reise nach Europa mit [9]. Gleichzeitig ging ein anderes Exemplar, wohl auf einem andern Schiff, nach Portugal, sodaß nun heute das beste, für den Druck bestimmte, in der National-Bibliothek zu Lissabon, Fundo Geral 915, und das andere im Generalarchiv der Gesellschaft Jesu, Goa 37, aufbewahrt wird. Später wurde von dem in Goa zurückgebliebenen Uroriginal eine Abschrift für das Kolleg in Makao angefertigt und von dieser Kopie 1746 das Xaveriusleben (die fünf ersten Bücher) für die Missionsprokur in Lissabon abgeschrieben; dieser Band befindet sich heute in der Bibliothek Ajuda (Lissabon) und trägt den Archivvermerk 49-IV-51. Die übrigen zwei Teile sind verschollen und ihr Inhalt ist uns nur teilweise durch Francisco de Sousas Oriente Conquistado (bis 1585) auf uns gekommen [10].

Die Handschrift der Lissaboner Nationalbibliothek wurde schon öfters beschrieben [11], sodaß wir uns kurz fassen können. Das Format beträgt 30×20,3 cm. Zu Beginn sind 11 nicht numerierte Blätter, die den Titel, Prolog und das Inhaltsverzeichnis der zehn Bücher des Bandes enthalten,

---

5 Siehe P. Dahmen, Robert de Nobili S. J. (Münster i.W. 1924) 21[1] (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, Bd. 6).

6 Vgl. A. Valignano, Historia del principio y progresso de la Compañía de Jesú en las Indias Orientales 1542—64 (ed. Wicki, Rom 1944) (Bibliotheca Instituti Historici S. J., Bd. 2).

7 Ebd. 484-85.

8 Er schreibt im Prolog: «O Reverendo P[e]. Manoel da Veiga, nosso provincial, que no anno de 1604 me ordenou que fizesse esta Historia».

9 Vgl. den Nekrolog in Goa 33 II, 494 v (ohne Jahresangabe, wohl Ende 1616), ferner Hist. Soc. 43, 6 r (Totenliste, nach der er am 15. Januar 1616 in Rom starb), und A. Franco, Ano Santo da Companhia de Jesus em Portugal (ed. Francisco Rodrigues, Porto 1931) 158-59.

10 Oriente Conquistado a Jesu Christo pelos Padres da Companhia de Jesus da Provincia de Goa, Lisboa 1710, 2 Bände.

11 Z. B. in Monumenta Xaveriana II (Matriti 1912) 1022 und Epistolae S. F. Xaverii aliaque eius scripta I (edd. G. Schurhammer - J. Wicki, Romae 1944) 183*-84* (beide Werke in MHSI).

dann folgt der eigentliche Text auf 428 numerierten Blättern. Das ganze Manuskript wurde von fünf Amanuenses abgeschrieben und nachträglich vom Verfasser durchgesehen, verbessert und ergänzt.

Das römische Exemplar ist etwas größer (31,5 × 21,7 cm; nur die folia 93 bis 116 sind kleiner: 30,5 × 20,5 cm) [12]. Der Kodex enthält 297 Blätter, die Historia jedoch nur 279, die von vier Amanuenses abgeschrieben wurde. Wie ein eingehendes Studium ergab, ist er direkt vom vorigen, verbesserten Exemplar, wohl noch in Indien Ende 1614 und anfangs 1615, kopiert worden. Dem Band sind heute verschiedene kleinere Schriften einverleibt: so z. B. das Inhaltsverzeichnis der drei Brände (Plan; ff. 280—92), die Emendas des P. Gonçalves von 1616 (f. 293) und ein portugiesischer Index zum ersten Teil, der wohl in Rom angelegt wurde und bis S. 219 (heute f. 112) reicht. An dieser Stelle ist ein Zettel (mit dem Monatspatron Bernardino da Siena) eingebunden (f. 111 a), der offenbar dem Exzerpisten als Buchzeichen diente.

Die dritte Handschrift, die der Ajuda, wurde 1747 von Br. João Alvares nach Portugal geschickt [13]. Der Kodex ist gut erhalten, aber die Vorlage in Makao scheint z. T. schon ziemlich verdorben oder unleserlich gewesen zu sein. Trotzdem erweist sich der schön geschriebene und gut eingeteilte Text im ganzen als zuverlässig, da der Abschreiber sich alle Mühe gab, die Vorlage sklavisch getreu wiederzugeben. Er war so gewissenhaft, daß sich noch einige Stellen, die der Verfasser selber im Exemplar der portugiesischen National-Bibliothek verbesserte, so finden, wie sie im Uroriginal von Goa standen. Die Emendas hingegen sind schon in den Text aufgenommen. Der schnell arbeitende Amanuensis übersprang aber gelegentlich Zeilen, las Namen und Abkürzungen falsch (so einmal S.A. = Santo Antonio statt Sua Alteza), gibt jedoch zuweilen Stellen richtig wieder, die Gonçalves übersah, und enthält sogar gelegentlich Zeilen, die in den beiden andern Texten infolge ähnlich oder gleichlautender Wörter übersprungen wurden. Auch dieses Exemplar wurde, wohl von Br. Alvares, durchgesehen und verbessert. Es ist nicht ersichtlich, weswegen die andern fünf Bücher und die zwei weiteren Teile nicht zugleich abgeschrieben wurden (vielleicht waren sie in Makao nicht vorhanden oder es fehlte die Zeit oder man wollte sich nur mit dem Xaveriusleben begnügen).

Für die Veröffentlichung muß selbstverständlich das Exemplar der National-Bibliothek als Grundlage genommen werden, während die zwei andern Texte gelegentlich zu seiner Verbesserung oder Ergänzung dienen.

4. Plan und Inhalt der «Historia da India»

Wie schon gesagt, enthält Kodex Goa 37, ff. 280-92, den großangelegten Plan des Werkes, das sich auf drei Bände verteilt, und zwar so, daß Bd. I bis 1570, Bd. II bis 1597 und Bd. III bis 1605 reicht. Geographisch umfaßt es die Missionen von Ostafrika (Moçambique, Monomotapa, Aethiopien), Mesopotamien, Ormuz, Persien, Sokotra, Indien, Ceylon, Hinterindien, Indonesien, Molukken, China und Japan. Wie der Plan

[12] In den Mon. Xav. a.a.O. und in den Epistolae S. F. Xaverii I 158*-59*.
[13] Vgl. Epistolae S.F. Xaverii I 183*-84* (wo der Kodex beschrieben wird).

im ersten Teil ausgeführt wurde, zeigt uns die ihm vorangestellte Inhaltsangabe, wo manche Abweichungen festzustellen sind. Es ist nun wohl am Platz, einen kurzen Überblick über diesen Teil zu geben, der im ganzen chronologisch aufgebaut ist und Jahr für Jahr die wichtigsten Ereignisse erzählt und jeweils Länder, die neu ins Blickfeld treten, passend einführt.

Wie schon angedeutet, bilden die fünf ersten Bücher des ersten Teiles ein in sich geschlossenes Xaveriusleben (im Plan erstreckte es sich, vermengt mit anderen Stoffen, bis ins siebte Buch). Das erste Buch behandelt in 13 Kapiteln die Jugend des Heiligen bis zu seiner Ankunft in Goa (1542); es schließt mit einem Rückblick auf die bis dahin stattgefundene Missionierung Indiens. Im folgenden Buch werden wir zunächst mit den Gebieten der Insel Goa und den benachbarten Halbinseln Salsete und Bardez vertraut gemacht; es folgt die xaverianische Tätigkeit in Indien bis zu seinem Aufenthalt in der Apostelstadt S. Tomé (Mai 1542 bis August 1545). Beachtungswert sind besonders zwei Kapitel über das Paulskolleg in Goa (Kap. 5 u. 6) [14], die Ausführungen über die Bekehrung der Fischerkaste der Paraver (Kap. 7) und über die Profeß Xavers (Kap. 11), die zeitlich richtig angesetzt wird, während die Formel eine spätere Nachbildung ist [15]. Das dritte Buch spricht von seiner Tätigkeit in Malakka bis zur Ankunft in Japan (Sept. 1545 bis 15. Aug. 1549), wobei die Molukkenmission den Kernpunkt bildet. Hier sind vor allem Kap. 2 (über den heldenmütigen D. Manuel von Ative auf Ambon) und 3 (Tod des Francisco Ronceslao und Martyrium des Francisco Moro, alle drei «afilhados» des Heiligen) lesenswert. Das vierte Buch ist größtenteils Japan gewidmet und reicht bis zur Abreise des Apostels zur Todesfahrt nach China (Aug. 1549 bis April 1552). Im fünften Buch endlich erzählt Gonçalves die letzten Ereignisse in Xavers Leben, seinen Tod, die Übertragung des unversehrt erhaltenen Leibes nach Goa (Kap. 1-7; April 1552 bis 1554) und würdigt seine Persönlichkeit (Kap. 8-10). Es folgen verschiedene Instruktionen und Anweisungen, die er seinen Untergebenen gab (Kap. 12-18), endlich eine Dankadresse an die Familien Farnese und Mascarenhas, denen die Gesellschaft Jesu viel schuldete, sowie an den Statthalter von Indien, Martim Afonso de Sousa, der mit Xaver nach dem Osten gefahren war (Kap. 19-20). Eine Anzahl Gebetserhörungen, die meist lange nach Xavers Hinscheiden erfolgten, sowie die Widerlegung falscher Angaben, die damals in verschiedenen Werken zu lesen waren, bilden den Schluß der Biographie (Kap. 21-22).

Die nächsten fünf Bücher sind bedeutend umfangreicher. Das sechste handelt von der Rückkehr des Generalvikars Miguel Vaz nach Indien (1546) bis zu den Ereignissen des Jahres 1555 einschließlich. Als hervorragende Begebenheiten sind zu nennen: Criminalis Martyrium i. J. 1549 (Kap. 4), das Wirken und Sterben des Niederländers Barzäus (Kap. 10-18), verschiedene Nekrologe anderer Missionare, die Reise des Vizeprovinzials

---

14 Kap. 6 wurde veröffentlicht in den Supplementa II der NZM im Artikel: J. Wicki, Der einheimische Klerus in Indien (16. Jahrhundert) 56-60 (Festschrift Dr. Laurenz Kilger OSB).

15 Vgl. dazu Epistolae S. F. Xaverii II 575-81.

Melchior Nunes Barreto nach Japan (1554—1557) und die Erkundigungsfahrt des P. Gonçalo Rodrigues nach Abessinien (1555). Im siebten Buch erfährt man die Vorkommnisse der Jahre 1556 und 1557: zunächst den Tod des großen Förderers der überseeischen Missionen, des hl. Ordensstifters Ignatius von Loyola; anschließend werden einige Ausführungen über die Gesellschaft Jesu (Urteile über sie und den Gründer, Darlegungen über ihren Namen) (Kap. 1-4), und ein Abschnitt über die Jesuitenmartyrer in Indien (Kap. 5) geboten. Die Beschreibung von Nordsalsete (mit Bassein) und Cochin (Kap. 6-9) bildet den Übergang zum Hauptgegenstand dieses Buches, nämlich die Eröffnung der Mission in Aethiopien i. J. 1557 (Kap. 10-28); es schließt mit dem Lebensabriß der ersten Missionare und einem Nachruf auf Johann III. von Portugal († 1557). Im nächsten Buch vernimmt man die weiteren Schicksale Indiens von 1557 bis 1562 (Bekehrung der mohammedanischen Prinzessin D. Maria d'Além-mar in Goa, die Tätigkeit des glaubenseifrigen Vizekönigs D. Constantino de Bragança, 1558—1561); auch die Missionen in Japan (Kap. 3 u. 10) und auf den Molukken (Kap. 5) werden nicht vergessen. In den Kap. 11-18 schildert der Verfasser des langen und breiten den mißglückten Missionsversuch der Patres Gonçalo da Silveira und André Fernandes in Inhambane bzw. Monomotapa. Die Kap. 19-22 sind der Hierarchie in Indien gewidmet (Gründung der Diözese Goa; Namen, Amtsdauer usw. der Bischöfe und Erzbischöfe des Padroado in Indien, Malakka, China und Japan bis ca. 1614; Privilegien, die ihnen die Päpste im gleichen Zeitraum gewährten). Im letzten Kapitel bekommt die in den portugiesichen Missionen so segensreich wirkende Bruderschaft der Misericordia einen wohlverdienten Platz (Kap. 23). Das neunte Buch umfaßt vor allem die Jahre 1561—1563, nachdem die ersten 16 Kapitel meist über die Halbinsel Salsete bei Goa und indische Lehren und Gebräuche aller Art gehandelt hatten. Die restlichen Kapitel betreffen die Beziehungen des Papstes Pius V. und des Königs Sebastian von Portugal zu den Missionen, mehrere schwere Unglücke auf den Meerfahrten, die Entwicklung der Mission auf der Insel Chorão bei Goa, in Japan und auf den Molukken sowie den Versuch, 1563 in China Fuß zu fassen (Kap. 24-25). Im letzten Kapitel wird der Leser mit den Papuas (Neuguinea) vertraut gemacht. Im zehnten Buch führt Gonçalves die Missionsgeschichte von 1564 bis 1570 fort. Aus dem sehr reichhaltigen Stoff verdienen folgende Abschnitte hervorgehoben zu werden: Kap. 7 über das erste Konzil von Goa i. J. 1567, Kap. 11 Nekrolog des Br. Juan Fernández, der Xaver in Japan begleitet und als erster Europäer die Landessprache erlernt hatte, Kap. 15 Ankunft des ersten Ordensvisitators, P. Gonçalo Alvares, in Indien (1568), Kap. 19 Beginn der Mission in Amakusa und Nagasaki, Kap. 21-23 der unglückliche Zug Francisco Barretos zu den Goldminen Ostafrikas (1570—1573), Kap. 24 Ankunft des neuen Obern Francisco Cabral in Japan und Tod seines Vorgängers Cosme de Torres (1570), Kap. 25 Kirchen und Kapellen in Goa und Umgebung mit Angaben über ihre Geschichte, Grabinschriften usw., Kap. 26 die in Indien außer den Jesuiten wirkenden Orden (die verschiedenen Zweige der Franziskaner, die Dominikaner, Augustiner und die Gründung des ersten Schwestern-Konvents Santa Monika in Goa i. J.

1606 [16], Kap. 27 die Karmelitermission in Persien zu Beginn des 17. Jahrhunderts, Kap. 29 gibt aufschlußreiche Ausführungen über die Johanneschristen (Mandäer) im südlichen Mesopotamien. Die gleiche Reichhaltigkeit und Breite zeigt auch der Plan der zwei noch nicht aufgefundenen Bände.

5. Die Quellen des P. Gonçalves

Im Prolog der «Historia da India Oriental» hat uns der Verfasser selbst die wichtigsten Quellen kurz mitgeteilt: «Um diese Geschichte zu schreiben, mußte ich die Geschichtswerke durchsehen, viele ältere und neue Denkschriften und ungezählte Briefe lesen und mich bei solchen erkundigen, die mir über ihre Zeit Auskunft geben konnten» [17].

Im einzelnen beutete er die Geschichtswerke der Patres Manuel Teixeira (Xaveriusleben), Manuel da Costa (Rerum a S.I. in Oriente gestarum Commentarius samt dem dortigen Briefanhang Maffeis), Valignano (Hist. índica), Maffei (Historiarum Indicarum libri XVI), Tursellinus (Vita Francisci Xaverii) Lucena (Historia da vida do P. Francisco de Xavier), Guzmán (Historia de las Misiones ... en la India Oriental y en los Reynos de la China y Japón), Guerreiro (verschiedene Relationen über den Orient zu Beginn des 17. Jahrhunderts) und Trigault (Vita Gasparis Barzaei) aus. An Briefen benützte er ferner ausgiebig die gedruckten Cartas de Japão (die beiden portugiesischen Ausgaben von 1570 und 1598) und viele Dokumente aus den Archiven von Goa (papeis antigos do cartorio goano; cartas dos serenissimos reis de Portugal e doutras pessoas graves). Um seinem Geschichtswerk eine gewisse Abrundung und Fülle zu geben und ihr eine allgemeinere Beachtung zu sichern, zog er manche Schriftsteller heran, die nicht der Gesellschaft Jesu angehörten, so z.B. Barros (Décadas), Garcia de Orta (Colloquios), João dos Santos (Ethiopia Oriental) und besonders seinen Zeitgenossen Diogo de Couto (Ásia). Wiederholt beruft er sich auf seine persönliche Erfahrung; so nahm er einmal an einer christlichen Hochzeit in Salsete teil, um die Bräuche der einheimischen Christen kennen zu lernen (9. Buch, 14. Kap.). Er sah sich denkwürdige Stätten, Stadttore, Grabinschriften usw. an. Schließlich konnte er sich als langjähriger Begleiter der Provinziäle auf den ausgedehnten Visitationsreisen - er kam bis nach Madura - zuverläßliche Kenntnisse über die Gegenden, Ordensniederlassungen, Personen und Verhältnisse erwerben, wovon er zuweilen ausdrücklich Gebrauch macht.

6. Bedeutung seines Werkes

Um sich ein allgemeines Urteil über die «Historia da India Oriental» bilden zu können, sind verschiedene Umstände zu berücksichtigen. Zunächst ist festzuhalten, daß in den ersten sechs Büchern, also die Zeit, die Xavers Epoche umfaßt, umfangreiche Teile aus Lucenas Xaveriusleben

16 Siehe auch L. Kilger OSB, Das erste Frauenkloster in portugiesisch Indien St. Monika 1606—1834, in NZM 7 (1951) 119-23.

17 «Pera escrever pois esta Historia me foy necessario revolver as historias, os memoriaes antigos e modernos, infinitas cartas, preguntar aos que me podião enformar das cousas de seu tempo».

wortwörtlich oder verkürzt wiedergegeben werden (manchmal sogar die ganz überflüssigen, erfundenen Reden). Diese allzugroße Abhängigkeit hat u. a. zur Folge, daß Gonçalves die wunderbaren Begebenheiten viel zu ausführlich und oft wenig kritisch darstellt und daß er in den Kapiteln über Malakka und Japan die weitschweifenden und romanhaften Ausführungen der Perigrinaçam des Mendes Pinto ahnungslos, wie es scheint, aus Lucena übernommen hat. Ähnlich ging es auch mit den meist wertlosen Exzerpten Teixeiras der Xaveriusbriefe, die hier nun allerdings portugiesisch und z. T. ausführlicher als in der spanischen stark verkürzten Vida erhalten sind. Stark lehnt sich Gonçalves an P. Santos an, wenn er über Ostafrika handelt, und so schreibt er mit jenem den Feldzug des Vasco Fernandes Homem von Sofala ins Innere nach Quiteve Francisco Barreto zu [18]. Über Japan bietet der Verfasser kaum etwas Neues, da er weitgehend die Cartas de Japão benützt. Wie schon Sousa feststellte, schweift er wiederholt von seinem eigentlichen Gegenstand ab [19] und beschäftigt sich ganz behaglich etwa mit der Frage, weswegen das Rote Meer seinen Namen habe oder über die verschiedenen Arten der Goldgewinnung.

Anderseits weist aber sein Werk bedeutende Vorzüge auf: so sucht der Verfasser, der die gesamte einschlägige vor ihm erschienene östliche Missionsliteratur durchgearbeitet hatte, in schonender Weise die Irrtümer seiner Vorgänger zu verbessern und ihre Angaben durch viele neue, auch über Xaver, zu ergänzen. Sein versöhnliches Temperament versteht es, die Gegensätze eher zu überbrücken als zu verschärfen (so z. B. in der Behandlung der andern Orden oder des Weltklerus oder der Akkommodation). Viele Fragen werden von ihm wie von einem ruhig denkenden, erfahrenen Missionsveteranen behandelt (so etwa über den einheimischen Klerus). Deutlich spürt man seine Anhänglichkeit an die Gesellschaft Jesu und die Heiligen Ignatius und Franz Xaver, wie auch an sein portugiesisches Vaterland. Die Kapitel, die er aus persönlicher Kenntnisnahme darstellt, wie z. B. die Fahrt nach dem Osten oder die Verhältnisse in Indien, sind besonders wertvoll. Mit missionsmethodischen Problemen (Bedeutung des Schulwesens und der Karitas, Zertrümmerung von mohammedanischen und heidnischen Tempeln, Massentaufen usw.) beschäftigt er sich nur gelegentlich. Im übrigen bringt er aber besonders in den letzten vier Büchern des ersten Teiles eine solche Fülle von Nachrichten über die orientalischen Missionen, wie sie der Leser aus der summarischen Inhaltsangabe erahnen konnte, sodaß sein Werk zweifelsohne eine der wertvollsten Missionschroniken des Ostens für das 16. Jahrhundert ist.

Was die literarische Form betrifft, so fehlt der Historia nicht eine gewisse Eleganz, was schon A. Franco hervorhob [20], wenn auch die

---

18 Im 10. Buch, 22. Kap.

19 In der Prefação isagogica: «Lhe arrebatava a penna a digressoens muy largas e pouco conducentes ao seu assumpto» (ij verso).

20 «Obra de bello estilo e disposição e digna de andar nas mãos de todos» (A. Franco, Imagem da virtude em o noviciado da Companhia de Jesus no real collegio de Jesus de Coimbra II (Evora 1719) 62.

Weitschweifigkeit das Haupthindernis war, weswegen sie früher nicht gedruckt wurde [21].

Wenn demnach manche Mängel zu erwähnen waren, so hat das Werk, wie gesagt, viele namhafte Vorzüge, wie sie auch P. G. Schurhammer wiederholt hervorhob [22], und es ist nur ein Akt der Gerechtigkeit, wenn es nun veröffentlicht wird, nachdem Francisco de Sousa, der es so reichlich ausbeutete [23], bisher Gonçalves' Lorbeeren erntete.

Miscellanea.

C'est un fait bien connu que le dogme de la Sainte Trinité est, d'une manière toute spéciale, une pierre d'achoppement pour les musulmans. Pour cette raison, les chrétiens cultivés des pays arabes avaient besoin d'un exposé bref, qui précise le vrai sens du mystère et leur permette de répondre aux objections spécifiquement islamiques, différentes de celles qu'on soulève en général dans les milieux occidentaux. C'est le but que s'est fixé Mlle A.-M. Goichon, l'arabisante bien connue par ses travaux remarquables sur Ibn Sinâ (Avicenna), en écrivant, à la demande d'un catholique libanais, un petit livre: Le mystère de la Sainte Trinité d'après Saint Thomas d'Aquin (123 pp. Paris 1943. Desclée de Brouwer). Tout en résumant d'une façon claire les pensées du saint Docteur, elle les développe en se servant, par exemple, des travaux modernes sur les mathématiques, qui nous ont initiés à une notion plus générale du nombre (cf. p. 49), en tenant compte tout particulièrement des difficultés spéciales qui proviennent de la théologie islamique et de la terminologie arabe (pp. 7-9, 16, 25-26, 80-87), en se servant enfin de certains résultats de la philosophie arabe qui permettent un rapprochement (pp. 29-30, 105) et en relevant la valeur vitale de ce dogme qui manque à l'Islam (p. 119). Paru pendant la guerre, ce petit livre n'a pas trouvé l'accueil qu'il méritait; c'est une raison de plus pour le signaler ici, d'autant plus qu'il sert, au moins indirectement, une cause missionnaire. L'auteur souhaite qu'il se trouve également des théologiens pour résoudre les difficultés que soulèvent, pour les musulmans, les dogmes de l'Incarnation, de la Rédemption, et de l'Eucharistie (p. 10). P. Joseph Henninger, S.V.D.

---

21 «e por esta razão não se imprimio» (s. Anm. 19).

22 «Die 1614 vollendete ‚Geschichte der Gesellschaft Jesu in Indien' (Erster Teil) des P. Seb. Gonçalves, obwohl zum großen Teil nur ein Auszug aus Lucena, sollte wertvolles neues Material für die Xaveriusbiographen bringen» (Xaveriusforschung im 16. Jahrhundert, in: ZM 12 [1922] 165); ähnlich bespricht er «diese sehr wertvolle Chronik der Indischen Jesuitenmissionen» in seinem Werk Die zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens und seiner Nachbarländer ... zur Zeit der heiligen Franz Xaver (Leipzig 1932) Nr. 6207 und in den Epistolae S. Francisci Xaverii I 88* wird Gonçalves' Historia gewertet als «Opus magnae eruditionis et auctoritatis, plenum notitiarum, in multis textus Lucenae repetit, sed multis aliis fontibus ineditis nititur».

23 Er schreibt z. B. «o Padre Sebastião Gonçalvez, que nos preparou a materia para esta historia» (Oriente Conquistado I 892). Gonçalves wird von ihm einfach «o nosso Chronista» genannt.

Théodoric PEDRINI

Le Missionnaire. Le Musicien à la Cour impériale de Pékin.

Par Fernand Combaluzier, C. M., Paris.

Dans le Catalogue de l'ancienne bibliothèque pékinoise du Pét'ang, établi et publié de 1944 à 1949 par les soins et le savoir de M. Hubert Verhaeren C. M. [1] se trouve mentionné N° 3397 un remarquable manuscrit de musique du XVIIIe siècle: Sonate a violino solo col basso del Nepridi. Opera terza, parte prima (78 pages mesurant 28 centimètres et demi sur 21; les 73 pages de musique couvrent 16 cm et demi sur 20). Parte prima: Sonata I—VIII; Parte secunda: Praeludii, Allemande correnti, Sarabande, Gavotte, Minuetti e Pastorale, Sonate IX—XII.

Ce Nepridi n'est autre que l'anagramme transparent du missionnaire lazariste Pedrini (1670—1746), de par ailleurs bien connu dans l'histoire des Missions de Chine au XVIIIe siècle [2].

Ce précieux manuscrit autographe demeure un des rares survivants et un spécimen de l'œuvre musicale des missionnaires, jadis employés à la Cour impériale de Chine. Vu son importance et son intérêt, cet ensemble a été lithographié dès 1940, à Pékin même, par les soins du Frère Van den Brandt, de l'Imprimerie lazariste du Pét'ang.

Mais de cette édition, commencée et tirée à deux cents exemplaires, un seul est parvenu en Europe; un autre a pu gagner les Etats-Unis. Cela s'explique car cette publication, non distribuée, demeure encore inachevée: en guise de préface complémentaire, on escomptait toujours l'analyse musicale de ces sonates qu'avait promise le P. Théodore Rühl, missionnaire du Verbe divin, et qui ne fut pas écrite.

Entre temps, en 1936 une reproduction micro-photographique de ces sonates [3] avait été envoyée de Pékin à Paris, pour la bibliothèque de l'Ecole César Franck. Transcrite et réalisée, cette œuvre musicale y fut

---

1 Catalogue de la Bibliothèque du Pét'ang. Section française, Pékin Imprimerie des Lazaristes, 1944: VIII et 194 colonnes, 709 numéros. - Section latine, 1947: colonnes 197—918, numéros 710—3135. - Langues diverses, 1948: colonnes 921—1206, numéros 3136—4100. - Introduction et tables, 1949: XL et colonnes 1209-1334. - Il existe deux éditions de ce travail: une anglaise et une française qui diffèrent uniquement par la langue des introductions. La bibliographie proprement dite est identique dans les deux présentations: c'est le même tirage.

2 En 1935, dans le Bulletin catholique de Pékin (p. 40-43; 78-94), le P. Henri Bernard S. J. parcourant la Musique européenne en Chine, évoquait quelques œuvres des jésuites musiciens à Pékin. Page 88 note 3, dans cet ensemble, il signalait: «Il y a encore dans la Bibliothèque du Pét'ang des Sonate a violino col basso de Nepridi. Nous ignorons tout de ce Nepridi.» - Dès 1937, dans le Bulletin catholique de Pékin, M. Duvigneau, en une série d'articles retraçait la biographie de Pedrini pp. 312-325, 363-375, 436-444, 475-488, 535-542. Il se corrigeait lui-même sous le nom de Scrutator pp. 543-546. Cette rédaction, légèrement retouchée, est donnée comme introduction biographique dans l'édition musicale des sonates pédriniennes ici recensée.

3 Réalisée par les soins du P. Théodore Rühl S.V.D., cette photographie avait été transmise à Paris par les soins du P. Eugène Castel, Lazariste, ancien élève de l'Ecole César Franck.

alors étudiée; elle fut même en partie jouée, pour la première fois en Europe [4], le vendredi 30 avril 1937, en la salle Gaveau, lors du Xème concert de l'Ecole [5]. En ce temps, M. Guy de Lioncourt, présentant le programme de la soirée dans les Echos de l'Ecole César Franck (avril 1937), caractérise ainsi cette musique et cette œuvre, arrivée de Chine.

«Le style de ces sonates les apparente très nettement à l'école italienne, au début du XVIIIème siècle, où les compositeurs-violonistes abondèrent. La structure est celle de la sonate primitive; la construction des morceaux ne repose pas encore sur l'alternance de l'exposition et du développement; tous conservent de l'ancienne suite la coupe binaire et la persistance du rythme, issue de la danse. Le violon concerte avec la «basse continue» que le clavecin doublait et réalisait à la fois. Ce genre se fondit plus tard dans celui de la sonate classique (par élimination de la basse à cordes doublant celle du clavier, et d'autre part dans la musique de chambre: la basse à cordes étant conservée, et le clavier prenant vis-à-vis d'elle son indépendance). Les morceaux s'enchaînaient souvent; et les allegros sont parfois précédées, comme chez Corelli [6], d'introductions lentes s'arrêtant sur une cadence suspensive. Il en sera de même chez Bach et Haendel.

«La quatrième sonate présente quatre morceaux bien caractérisés: un grave expressif et soutenu, un cantabile élégant, un allegro dont la basse exécute un mouvement perpétuel; enfin, précédé de quelques mesures de prélude, un finale remarquable par sa capricante et amusante fantaisie.

«Si ces douze sonates étaient publiées et connues, elles enrichiraient utilement le répertoire des violonistes.»

Réalisant ce souhait de M. Guy de Lioncourt l'édition de Pékin se disposait à diffuser cette musique écrite en Chine.

Il convient de signaler ici cette intéressante publication musicale qui, devenue elle aussi victime des récents événements, n'a pu être distribuée ... Depuis lors, combien d'autres ruines, et bien plus graves encore! ...

Parmi cette lamentable hécatombe des œuvres et des ouvriers le Bulletin

---

4 Signalons que à Pékin, en l'Université catholique Fu jen, le 11 octobre 1936, lors d'un gala musical, le P. Rühl, parmi plusieurs morceaux de choix, participa à l'exécution de la sonate en fa majeur de Théodoric Pedrini. (Cf. Bulletin catholique de Pékin, 1936, p. 589-590.)

5 «Sonate en Ut mineur, pour violon et basse continue. Th. Pedrini (1670—1746). Première audition en France. Grave, Cantabile, Allegro, Grave Allegro. Violon: Mlle Renée Thiriot; violoncelle Mme Edwige Bergeron; clavecin M. J. Marceillac.»

6 Arcangelo Corelli, sacré par ses contemporains comme le prince de tous les violonistes du monde, naquit à Fusignano le 12 ou le 13 février 1653 et mourut à Rome le 18 janvier 1713. En 1683 il publiait à Rome sa première œuvre musicale; en 1685, son op. 2 comprenait douze sonates pour 2 violons et violone (basse de viole) ou clavecin. En 1689, à Modène son op. 3, et à Bologne, en 1694, son op. 4 renfermaient chacun douze sonates à trois (deux violons et basse, archiluth ou orgue, basse de viole ou clavecin). L'op. 5, contient une préface datée du 1 janvier 1700; mais l'année de publication est inconnue: il offre six sonates, des danses et balletti, et une variation sur «les Folies d'Espagne». Enfin op. 6, en 1712, à Rome, ce sont les Concerti grossi pour deux violons et violoncelle ... (note F. C. d'après Georges de Saint Foix, dans la Musique des origines à nos jours [Norbert Dufourcq]. Paris, Larousse, 1947, p. 239-240).

catholique de Pékin a dû, comme tant d'autres, cesser de paraître, sur la fin de décembre 1948, après avoir publié 403 numéros mensuels et entassé, dans sa collection, quantité d'informations et d'études sur le présent et le passé des Missions de Chine [7].

A son tour, en 1951 M. Duvigneau, directeur de cette publication depuis 1934, est parmi les détenus: emprisonné malgré son âge [8] et sa santé débile. . . .

A tous ceux qui, comme Pedrini ont jadis souffert, à ceux qui, de nos jours, endurent des tribulations pour la cause du Christ, avec nos vœux et prières, voici ces quelques évocations sereines d'un passé [9] chargé de mérites. . . .

Exquisse biographique: **Théodoric Pedrini** (1671—1746).

En 1702, lorsque le Pape Clément XI décidait d'envoyer aux Indes et en Chine Mgr de Tournon, son Légat (Voir N.Z.M. 1950, p. 273-283; et 1951, p. 204-219, 257-272), afin de régler la question des Rites Malabares et Chinois, on se résolut d'adjoindre à cette Mission Théodoric Pedrini, que l'on connaissait donné dans l'art de la musique. Pedrini n'y avait jamais pensé auparavant, mais il accepta cette proposition inattendue comme l'appel de Dieu.

Théodoric Pedrini était né à Fermo (Italie), le 30 juin 1671, d'une famille honorable et foncièrement chrétienne. Il fit ses études à Rome, et y fut admis au Séminaire interne de la Mission (noviciat lazariste) le 24 février 1698; il émit les vœux le 25 février 1700. Pedrini était «docteur en droit civil et ecclésiastique».

Préparant son départ, M. Pedrini ne pouvait prévoir tous les contre-

---

7 Sur le lazariste Philibert Clément, fondateur 8 Décembre 1913 du Bulletin catholique de Pékin, né le 31 janvier 1868 à Trivy (Saône-et-Loire) et décédé à Pékin le 22 décembre 1933, voir le B. C. P. 1934, p. 3-5 et 64-70.

8 Né à Ondres, canton de Saint-Martin-de-Seignaux, dans les Landes, le 21 juillet 1874, Aymard-Bernard Duvigneau poursuivit ses études secondaires au Berceau de Saint-Vincent-de-Paul. Le 26 septembre 1896, il était admis au Séminaire interne (noviciat) des Lazaristes des Dax. Ordonné prêtre à Dax, le 28 mai 1904, par Mgr Jacques-Hector Thomas C. M., il était destiné aux Missions de Chine. Arrivé à Shanghai le 17 septembre 1904, il fut placé dans le Vicariat apostolique du Kiang-si oriental. La guerre de 1914 le ramena en France: il y resta dix ans. En 1924 enfin, il retourna en Chine et jusqu'en 1929 fut professeur d'Ecriture sainte au Séminaire régional de Chala, aux portes de Pékin. De nouveau il fut contraint à un stage de deux ans de repos relatif en la Procure de Tientsin et en France, Revenu à Pékin en 1931, il reçut la direction de l'imprimerie des Lazaristes de Pékin le 1 juillet 1932; au cours de 1932, il devint rédacteur du Bulletin catholique de Pékin qu'il assura jusqu'aux derniers numéros, en décembre 1948, PS. du 1 septembre 1952. — Fin juin 1952, M. Aymard Duvigneau, liberé et expulsé de Chine comme nombre de missionnaires, débarquait à Marseille et regagnait Dax, épuisé par son labeur missionnaire.

9 Sur ce passé, pour sa part, le N.Z.M. a évoqué, en 1948, p. 275-278: la bibliothèque du Pétang à Pékin; en 1945, p. 39-43: Quelques documents chinois sur l'histoire des Missions catholiques au XVIIème siècle; en 1950: p. 246-255: Deux stèles de l'église du Nantang, à Pékin; en 1945, p. 108-112: quelques manuscrits sur l'histoire des Missions conservés au British Museum; en 1948, p. 175-187: Les Jésuites français en Chine; et sur la Légation du cardinal de Tournon, on trouve en 1950, les pages 273-283 et, en 1951 p. 204-219 et 257-272; sur les Fonti ricciane, 1951, p. 311-312 etc.

temps qui retarderaient son voyage; mais il avait une volonté ferme, un esprit lucide et ingénieux tel que les circonstances adverses ne sauraient ni le surprendre, ni le décourager. Mgr de Tournon, devant passer par l'Espagne, avait averti M. Pedrini de se trouver aux îles Canaries en avril 1703, date approximative de l'embarquement de la Légation Pontificale, afin de faire route ensemble vers la Chine. P. Pedrini se dirigea vers la France et arriva à Paris (maison saint-Lazare) en février 1703. Il devait prendre passage à Saint-Malo sur un vaisseau qui le conduirait aux îles Canaries; mais des circonstances fortuites l'en empêchèrent. Le Légat très affecté et déçu de ne pas voir Pedrini parmi les compagnons de son voyage, partit sans lui à la date fixée. La navigation fut heureuse: arrivé à Pondichéri le 6 nov. 1703, Mgr de Tournon s'acquittait de sa mission aux Indes; puis, passant par Manille, il atteignait Macao le 2 avril 1705, et débarquait à Canton le 6 du même mois. Prenant avec lui M. Appiani pour son interprète, il parvenait à Péking le 4 décembre 1705.

Un voyage aventureux.

Quant à M. Pedrini, ayant manqué l'occasion de partir, il dut en attendre une nouvelle pendant de longs mois. Enfin le 26 décembre 1703, un navire français (le Charles) le prenait à son bord à Saint-Malo. Au lieu de se diriger vers l'est, la navigation se fit en direction de l'Amérique du Sud et fut contrariée par de violentes tempêtes. Le 10 mai 1705, il était abandonné au Pérou; le navire qui devait le conduire jusqu'en Chine en traversant l'Océan Pacifique, était contraint de retourner en France. Ainsi délaissé, mais décidé à tout tenter pour exécuter la volonté de Dieu, M. Pedrini rejoignit Acapulco, port mexicain. Le 8 mars 1707, il s'embarquait enfin, et après une pénible traversée, il se trouvait à Manille le 9 août suivant, aux portes de la Chine, la navigation de Manille à Macao ne demandant ordinairement que 10 ou 15 jours.

Le 27 octobre 1707, Pedrini prenait place à bord d'un petit navire en direction de Macao; plusieurs fois le frêle bateau faillit être englouti par les vagues, et au bout de trois mois il fallut faire demi-tour et revenir au point de départ. Parti une seconde fois, le navire touchait presque la Chine lorsque les vents contraires l'obligèrent de nouveau à rebrousser chemin. M. Pedrini devait donc attendre à Manille, et peut-être encore longtemps, car le roi d'Espagne Philippe V avait défendu aux navires espagnols de commercer avec la Chine.

Le Légat Mgr de Tournon papal relégué à Macao par décret impérial notifié le 18 juin 1707, y avait appris la présence de Pedrini à Manille; il lui écrivit une lettre pour lui annoncer le lamentable état de sa mission en Chine, et lui mander ce qu'il aurait à faire. Quelque temps après, M. Pedrini voit arriver à Manille cinq missionnaires de la Propagande. Avec l'abbé Ripa, de Naples, se trouvaient le P. Joseph Ceru, Clerc Mineur de Lucques, le P. Guillaume Fabre-Bonjour, augustin, de Toulouse, le P. Dominique Perroni. Clerc Régulier de la mère de Dieu, napolitain, et l'abbé Janvier Amodei, prêtre séculier, Calabrais - Partis de Rome, en juillet 1707, ils apportaient la barrette cardinalice au Légat prisonnier à Macao. Tout ce monde avait hâte de gagner la Chine, mais

deux grosses difficultés se présentaient: 1° les navires avaient reçu défense de se rendre en Chine avec des marchandises; or comment en trouver un qui consentit à ne transporter que des passagers? 2° Parvenus à Macao, pourraient-ils voir l'illustre prisonnier, dont la demeure était gardée de jour et de nuit?

Pedrini, qui se regardait chargé par la Providence d'introduire la mission pontificale à Macao, conçut alors un projet hardi. Il irait voir le Gouverneur espagnol, il le mettrait au courant de la situation difficile où se trouvaient les missionnaires de la Propagande; il lui proposerait d'affrêter une frégate, dont il serait lui-même le capitaine il conduirait les missionnaires à Macao, et là, comme capitaine de la frégate, il lui serait facile de s'introduire auprès de Mgr de Tournon et de lui remettre la barrette cardinalice avec les documents envoyés par Clément XI.

La proposition fut acceptée. Après cinq mois d'attente, la mission de la Propagande prit passage sur la frégate qui se trouvait en rade. Pedrini avait rasé sa barbe et avait endossé la tenue de capitaine afin de demeurer inconnu des gens du bâteau. Les missionnaires, avertis du secret à garder, n'eurent plus aucune relation avec lui, sinon comme capitaine du bord. Le 30 novembre 1709, on lève l'ancre et on fait voile pour Macao.

La traversée fut des plus dûres. Les vents contraires soufflèrent avec violence, les vagues se soulevaient et se heurtaient, jouant terriblement avec le navire et terrifiant les passagers, sans néamoins que fût ébranlée la ferme résolution du capitaine improvisé. Il s'agissait d'arriver à temps pour remettre la barrette au Cardinal, afin qu'il pût encore présenter les missionnaires de la Propagande, dont deux: M. Ripa, peintre, et le P. Fabre-Bonjour, mathématicien, étaient destinés à la Cour, et leur ouvrir ainsi les portes de Pékin. Coûte que coûte, il fallait atteindre Macao. Pedrini s'obstina. Plusieurs fois repoussés en arrière, rejetés à la dérive hors la route, ils abordaient enfin à Macao le 3 janvier 1710. Grâce à l'audace et à la ténacité de M. Pedrini, la Mission pouvait remettre la barrette au Cardinal le 17 janvier. Pedrini lui-même surmontait enfin tous les obstacles rencontrés au cours de son voyage et, après huit années de recherches et de tentatives persévérentes, il rejoignait en Chine le Cardinal de Tournon. Il était âgé de 40 ans.

Arrivée à la Cour impériale.

Le Cardinal de Tournon expira le 8 juin 1710. En juillet, arrivait de Péking l'ordre de l'Empereur appelant M. Pedrini à la Cour. Celui-ci quittait Macao le 14 juillet et rejoignait Canton pour se perfectionner dans le chinois. Sa joie fut grande de rencontrer ses deux confrères MM. Appiani et Mullener. Le 27 novembre suivant, M. Pedrini, en compagnie de deux jésuites récement arrivés, de M. Ripa et du P. Fabre, entreprit son dernier voyage qui, par eau et par terre, devait enfin le conduire à Péking; il y arrivait le 5 février 1711. Les trois propagandistes furent présentés à K'anghi qui les reçut très aimablement, et assigna à chacun sa fonction: à M. Pedrini la musique, à M. Ripa la peinture et

au P. Fabre la cartographie; comme M. Pedrini ne savait pas encore suffissamment la langue, il lui donna pour interprète le P. Parrenin, jésuite français. Enfin l'Empereur leur enjoignit de s'installer près de Tch'ang-tch'oun-yuen afin que, selon les besoins, M. Pedrini pût accorder clavecins et autres instruments de musique que K'ang-Hi possédait en grand nombre.

Cette vie au service de l'empereur n'était pas une sinécure, comme on pourrait le croire. M. Ripa qui écrit ses réfléxions au jour le jour, (Storia della fondazione della Congregazione e del Collegio de Cinesi ... Naples, 1832), nous dit: «L'Empereur prétendait être servi par obligation et pour l'honneur qu'on a d'être à son service: c'est ce qu'il nous fit entendre plusieurs fois. Par l'expérience que j'ai faite pendant treize ans consécutifs que je suis resté à la Cour, je puis assurer en toute vérité que, sous ce prince, la vie du missionnaire qui est à son service est si fatigante et si dûre, que j'avais coutume de l'appeler un esclavage honoré. On ne pouvait y espérer d'autre récompense que celle de s'attacher l'esprit du Souverain pour en obtenir des grâces au temps des persécutions qui surgissent contre notre sainte religion dans cet Empire, et pour se défendre par la faveur impériale contre les malveillants qui voudraient perdre la religion.»

Cette mentalité tyrannique du Souverain, favorisée par le servilisme de son entourage et par les flatteries des ambitieux, fait comprendre l'inconstance de la faveur pour les étrangers attachés à la Cour. Les compétitions, les jalousies, les haines complotaient constamment la disgrâce et la perte de ceux qui éclipsaient les ambitieux. A ces difficultés s'étaient heurtés les Jésuites; Pedrini les éprouva à son tour. Sa nature franche, son culte du devoir, sa conscience devant Dieu, ne devaient pas manquer de blesser parfois la susceptibilité de l'Empereur, et donner prise aux insinuations et à la malignité d'un entourage jaloux de l'estime dont il jouissait auprès du Souverain.

Tout dévoué au service de l'évangélisation, Pedrini ne savait se résigner aux accommodements louches; il affrontait hardiment les obstacles. La souffrance passée, son optimisme et sa charité chrétienne reprenaient le dessus. Il sut ainsi porter généreusement les chaînes de son esclavage doré!

Le musicien de l'Empereur.

K'ang-Hi voulait de la musique. C'est pourquoi il fixa Pedrini près de lui, afin de l'avoir constamment à sa disposition: pour exécuter parfois quelques morcaux, pour entretenir, réparer, construire des instruments nouveaux, car il appréciait ceux de facture européenne et faisait quelquefois modifier ou transformer les instruments chinois à la façon de ceux d'Europe. Dès le premier abord M. Pedrini s'attacha la faveur de l'Empereur. Par des lettres fréquentes, il mettait M. Appiani au courant de ses réussites comme de ses déboires, et celui-ci, utilisant les loisirs de sa prison, écrivait en Europe ce qu'il savait des faits et gestes de son confrère. «L'Empereur, écrit M. Appiani en 1713, après plusieurs expériences, persuadé de l'habilité de M. Pedrini en fait de musique, est pris

d'affection pour lui; il lui a donné plusieurs élèves, parmi lesquels deux de ses fils, pour leur apprendre la musique; il lui fait beaucoup d'honneur, il lui permet de monter sur le cheval impérial et d'entrer à cheval où le fils même de l'Empereur ne peut entrer qu'à pieds.»

Chaque année, à la saison chaude, Pedrini suivait l'Empereur en sa villa d'été de Je-hol. De là, Pedrini écrit le 4 juillet 1713: «L'Empereur m'a confié sept élèves pour leur apprendre la musique. Il les a entendu chanter dernièrement et s'est beaucoup réjoui de leurs progrès». Dans une autre lettre de 1716 il dit: «En tout ce que l'Empereur me confie, ou en ce que j'entreprends moi-même pour son service, grâce à Dieu je lui ai toujours donné satisfaction, soit en lui présentant divers ouvrages curieux ou des instruments de musique de nouvelle forme, soit en servant les princes ses enfants dans la composition ou la traduction de plusieurs livres, et enfin dans beaucoup d'autres choses semblables où je tâche de le servir selon l'étendue de mes forces.»

Il fit un orgue qui jouait tout seul quelques airs chinois. L'Empereur en fut si enchanté qu'il voulut l'emporter avec lui en Tartarie. Plus tard il en fit un grand à quatre registres, qui eut été suffisant pour n'importe quelle église de Péking. L'Empereur fit venir M. Pedrini en sa présence pour lui faire des éloges et le complimenter.

M. Pedrini avait apporté avec lui des œuvres musicales; il en composa lui-même, dont quelques unes, qui ont été conservées, témoignent en Pedrini un talent peu ordinaire.

En 1714, M. Pedrini fit une maladie qui servit à montrer l'estime en laquelle le tenait l'Empereur. M. Appiani écrit à ce sujet: «M. Pedrini reçoit des marques de la bienveillance de l'Empereur comme jamais n'en a reçu un européen. M. Pedrini tomba malade au mois de mai 1714. Le troisième fils de l'Empereur, que l'on peut appeler le premier, puisque les deux autres sont en prison, lui envoya deux médecins. L'Empereur l'ayant appris, voulut qu'on lui en envoyât un troisième qui est regardé comme le meilleur de tous, avec ordre d'avoir grand soin de M. Pedrini, parce que c'était un homme nécessaire. C'est là un éloge qu'il n'a jamais donné à un européen. Il a loué plusieurs fois sa prudence et ses bonnes manières.»

Cependant ses supérieurs, ayant connaissance de la faveur et des bonnes grâces impériales rencontrées par le missionnaire dès son entrée en Chine, en redoutaient apostoliquement les conséquences comme un danger pour son esprit sacerdotal. Ainsi M. Bonnet, Supérieur général, écrivait dans sa Circulaire du 1 janvier 1714: «Je lui mande que sa prospérité me fait plus de frayeur que les disgrâces de ses confrères (MM. Appiani et Mullener); il a en effet besoin d'être soutenu d'une grâce spéciale, pour ne pas s'amollir dans les délices, quoiqu'il soit sage et vertueux». Quelques années après, le 4 juin 1718, le même Supérieur pouvait dire: «M. Pedrini nous écrit de Pékin en date du 15 octobre 1716, que son séjour à la Cour de l'Empereur ne l'exempte pas de beaucoup de tribulations. . . .» Sous cet éphémisme, quelles sont donc ces tribulations?

La disgrâce de Pedrini.

Nous sommes à l'époque la plus critique de la controverse des rites. La Bulle Ex illa die venait d'être publiée. Pour Pedrini, en fils de S. Vincent, et vrai missionnaire de la Propagande, il ne s'agissait ni de discuter, ni d'hésiter; dès son entrée en Chine, il accepta sans aucune réserve les directives laissées par le Cardinal de Tournon; il suivit les décisions et prescriptions imposées par Rome, et plusieurs fois renouvelées. Aussi ne se mêlait-il pas aux controverses entretenues par les partis opposés. Son devoir était clair: il s'en acquittait ouvertement. Mais cette conduite ne pouvait manquer d'offusquer ceux qui, partisans des Rites, se sentaient appuyés par l'Empereur. N'était-il pas étrange que celui qui, dans la pratique, se montrait hostile aux rites, conservât néanmoins l'affection de l'Empereur? D'autres, quoique étrangers à la question des Rites, se serviront de la position prise par M. Predini, pour détruire son crédit.

Dès les débuts, une forte opposition se dressait devant lui. Un mandarin de la Cour, Tchao-tch'ang, en était le principal instrument et l'agent le plus actif et, comme son pouvoir était grand, il facilitait ou prohibait presque à son gré les approches de l'Empereur aux Missionnaires. K'ang-Ki, circonvenu par ce mandarin, se tourna subitement contre son musicien favori, en novembre 1716. Sa disgrâce ne fut pas de longue durée. M. Ripa nous dit dans son journal: «Au bout de six ou sept jours, l'Empereur a rendu sa faveur à M. Pedrini. Celui-ci a continué de donner des leçons à ses élèves et à servir Sa Majesté comme auparavant, à entrer dans le palais et à être admis en présence de l'Empereur.»

C'était un premier son de cloche, qui donnait assez à entendre le peu de confiance qu'il y avait à attacher aux faveurs impériales. L'avenir le démontrera.

Vers 1718, une maladie grave faillit emporter Pedrini, elle le retint hors de Péking, éloigné du palais sur ces entrefaites, l'Impératrice Mère vint à mourir le 5 janvier 1718. Or, en de telles circonstances et devant un tel deuil, il était requis des missionnaires d'aller chaque jour au palais. L'abstention forcée de M. Pedrini fut remarquée, et utilisée un peu plus tard par ceux qui prenaient ombrage de sa présence et de sa faveur.

Le 8 février 1720, qui était le premier jour de l'an chinois, M. Pedrini, encore souffrant, ne parut point le matin au palais avec les autres européens, pour les neuf prostrations d'usage. L'après-midi il y fut conduit enchaîné et dut faire ses neufs prostrations, après quoi il fut mené en prison, dans un corps de garde, hors la porte du palais impérial.

Cette détention dans des prisons particulières de l'Empereur dura dix jours. Deux païens, amis de Pedrini, payèrent de leur argent la libération des chaines. Mais, par malheur, l'Empereur voulant adoucir le sort de son prisonnier, le fit sortir pour être gardé dans des locaux privés où il aurait dû être simplement sous surveillance; sa prison n'en devint que plus dûre. C'est ce qui était survenu à M. Appiani 12 ans auparavant.

Cependant au mois de mai, le séjour de l'Empereur à Je-hol où Pedrini dut l'accompagner, permit au missionnaire musicien, de jouir de six mois

de liberté, et l'arracha aux griffes de ses gôliers et de Tchao-tch'ang. Dès son retour à Pékin, en novembre, étroitement gardé, il demeura dans sa prison. M. Pedrini apprit, dans la suite, qu'il avait été dénoncé à l'Empereur comme ayant manqué, non seulement aux cérémonies du nouvel an, mais encore au deuil de l'Impératrice; il était accusé de prétendre détruire et les honneurs que l'on rendait aux morts et ceux que l'on doit aux vivants, tels que sont les prostrations devant Sa Majesté. On peut très bien supposer que la vraie cause de sa disgrâce était son attitude au regard des Rites, et non pas ces deux manquements.

K'ang-Hi ne revint pas sur cette condamnation et Pedrini était encore son prisonnier quand l'Empereur mourut en décembre 1722. L'amnistie universelle proclamée par le nouvel Empereur Young-tcheng lui fut appliquée le 27 février 1723. M. Pedrini se retira dans la maison des Propagandistes à Tch'ang-tchoun-yuen, Hai-tien.

Par un juste retour des choses, le mandarin Tchao-tch'ang, le terrible ennemi du missionnaire, reçut le châtiment mérité. Un des premiers actes de justice du successeur de K'ang-Hi fut de châtier ce mandarin: il fut chargé d'une cangue et exposé à une des portes de la ville; ses fils furent jetés en prison et chargés de chaînes, sauf le plus jeune encore enfant; tous ses biens furent confisqués. Les raisons de ce terrible châtiment sont nombreuses. Young-Tcheng connaissait bien les iniquités par lui commises du temps de son père.

M. Pedrini jouit de la paix durant tout le règne de Young-Tcheng, son ancien élève, qui pourtant, comme l'on sait, n'était pas tendre pour les missionnaires en général; mais son maître en musique était de ceux qu'il jugeait utiles à Péking. Pedrini eut toujours son entrée libre au palais. Cependant la sévérité des mesures prises contre les missionnaires qui travaillaient dans les provinces, donnait à M. Pedrini un continuel souci.

Le Missionnaire de la Propagande.

Quoique musicien de l'Empereur, M. Pedrini gardait une âme de vrai missionnaire. Jamais il n'oublia qu'il était un envoyé de la Propagande, jamais il ne laissa éteindre en lui la flamme sacerdotale allumée au jour de son ordination. Attaché auprès de la Cour par un dur esclavage, sa grande souffrance était celle qu'éprouvèrent avant lui maints missionnaires sacrifiés à soutenir un rôle similaire, exposés à la critique même de leurs frères en religion, qui ignoraient la vraie situation religieuse de la Chine, supportant mille avanies et s'épuisant en de travaux ingrats, à seule fin de sauvegarder autant qu'il leur était possible, la liberté d'action de leurs frères dans les provinces. Si leurs travaux scientifiques ou autres, si leur présence à la Cour n'obtenaient pas ce but, du moins il en résultait souvent une certaine tolérance de la part des mandarins de province, qui fermaient les yeux, et n'appliquaient pas les décrets draconiens dans toute leur rigueur. De sorte que, même en temps de grandes persécutions, quand on croyait les avoir expulsés tous, nombreux encore étaient les missionnaires perdus dans la brousse, inconnus de tous si ce n'est de leurs chrétiens qui se dévouaient pour les conduire de jour,

et plus souvent de nuit, de place en place, et ainsi facilitaient au pasteur la visite de son troupeau.

En 1723 M. Pedrini réalisa un projet qu'il caressait depuis quatre ans. Dans une lettre de 1719 il écrit: «Les Missionnaires de la Sacrée Congrégation n'ont pas jusqu'à présent de mission qui leur appartienne, et, comme ils n'ont point d'église ouverte, il n'y a que peu de chrétiens qui puissent aller à la ville impériale où ils résident habituellement (c'est-à-dire à Hai-tien) à 10 lis de Péking. J'aurais acheté une maison pour la Sacrée Congrégation si j'avais l'argent que j'ai laissé à Manille et qu'il m'est bien difficile d'obtenir à présent . . .». On le voit, son désir était d'acquérir à ses frais, pour les Missionnaires de la Propagande une maison qui serait bien à eux, en ville, où il leur serait loisible de prendre soin des chrétiens.

Déjà cependant, durant l'emprisonnement de M. Pedrini, M. Ripa avait acquis une maison fort petite, insuffisante pour le but visé; du reste, il quittait la Chine et regagnait l'Italie en novembre 1723, en vue d'organiser un séminaire pour la formation de prêtres chinois; projet qu'il réalisa en 1732 en fondant à Naples le Séminaire dit «de la Sainte Famille» qui, dans la suite, donna un grand nombre de bons missionnaires à la Chine jusqu'en 1888, lors de sa suppression, par le gouvernement italien. Peu après le départ de M. Ripa, Pedrini ayant réuni quelques ressources, songea sans retard à se procurer une maison plus grande et plus conforme à ses fins.

Dans une lettre postérieure, il dit: «J'ai acheté ici à Péking une belle maison qui a 70 chambres grandes et petites et près de 10 cours».

Nous avons là à son origine l'église du Si-t'ang, sur la large rue qui conduit à Si-tche-men. M. Pedrini s'occupa à transformer, adapter, aménager. Le 25 novembre 1726, dans une lettre au Cardinal-Préfet de la Propagande, il dit qu'il a acheté, en 1723 cette maison du fils d'un vice-roi décédé; puis il en fait la description et dit qu'elle lui a coûté 1.900 taëls. Il ajoute: «Comme mon intention était d'acheter cette maison pour les missionnaires de la Sacrée Congrégation, je les ai tous invités à venir l'habiter; tous sont venus, en effet, excepté les deux Pères Carmes qui, tout en ne voulant pas y loger, voulaient en garder leur part.»

«Les années dernières j'y ai continuellement fait des dépenses, je l'ai améliorée de fond en comble, j'ai construit la sacristie, ajouté quelques chambres, j'ai planté des arbres etc. . . . L'église est à part et les chrétiens y entrent sans causer le moindre trouble à la maison. . . . Elle consiste en une vaste salle avec sacristie par derrière et une cour par devant. Elle est pauvre et petite mais assez fréquentée; j'y assure toutes les fonctions que l'on fait dans les autres églises, des sermons deux fois la semaine. . . . Finalement je prie Votre Eminence et la Sacrée Congrégation de vouloir bien agréer la cession de cette maison pour l'avantage des âmes de ces pauvres chinois; c'est une petite offrande de mon très humble et inaltérable dévouement pour le service de la Sacrée Congrégation.»

M. Pedrini avait donc ainsi assuré, autant que possible, la facilité et la continuité du ministère apostolique pour les missionnaires de la Propagande, et cela en prenant sur son avoir personnel, en utilisant le produit

de son travail, fabrication d'instruments de musique, et autres ressources privées. Lui-même pouvait désormais donner libre cours à son zèle. Il est vrai qu'il n'avait pas attendu jusqu'à cette époque pour exercer le ministère sacerdotal. Chaque année accompagnant l'Empereur en Tartarie, soit à l'aller soit au retour, M. Pedrini ne manquait pas de visiter les chrétientés qui se trouvaient sur son passage; il entendait les confessions, il disait la Messe, il distribuit la communion.

Devant l'Empereur même, M. Pedrini ne craignait pas d'exposer les grandes vérités, et de le contredire lorsqu'il y opposait des objections. Au mois de juin 1728, l'empereur avait admis en audience, et par une attention spéciale en sa présence, quatre Missionnaires, dont Pedrini lequel seul était connu de l'Empereur et qui, en cette qualité, porta la parole, et c'est à lui seul que l'Empereur s'adressa quand il parlait.

L'Empereur fit apporter des coussins parce qu'il voulait discourir longuement. Toute cette audience dura environ une heure, et les mêmes choses furent répétées plusieurs fois. ... La conversation roula toute entière sur la religion chrétienne, et le discours fut toujours adressé à M. Pedrini, qui saisit cette occasion pour parler à l'Empereur de tous les saints mystères.

Young-Tcheng connaissait personnellement M. Pedrini et l'estimait, il écoutait avec plaisir ce que ce dernier lui disait, et lui permettait même de contredire ses paroles; mais il n'en resta pas moins, malgré certains actes de bienveillance, hostile aux étrangers et à leur religion.

Pendant son séjour à la nouvelle résidence, les épreuves ne manquèrent pas à notre patient missionnaire. Par suite d'oppositions et d'intrigues, sa propriété n'était pas officiellement reconnue comme église; elle ne se désignait pas encore sous le nom de Si-t'ang, mais «Hôtel des Propagandistes», étant considérée comme une simple habitation privée. Il n'y avait alors à Péking que trois églises: celle du Nan-t'ang, construite en 1650 par le P. Schall, occupée par les Jésuites portugais; celle du Pé-t'ang, bâtie en 1700 par les Jésuites français; enfin celle du Toung-t'ang, élevée en 1721. En 1648 arrivèrent à Péking les PP. Buglio et Magalhaens, jésuites portugais, arrêtés dans les provinces par des soldats mandchous. Par les instances du P. Schall ils furent rendus à la liberté et bientôt reçurent même de la Cour, dans le quartier de l'est, un terrain et une maison, où ils ouvrirent une chapelle.. En 1665, comme une trentaine de Missionnaires avaient été arrêtés dans les provinces et conduits à Péking, plusieurs furent internés à la résidence de l'Est. Après l'envoi à Canton des captifs, il ne restait à Péking que les PP. Schall, Verbiest, Buglio et Magalhaens; mais les deux premiers, expulsés du Nan-t'ang, avaient reçu l'ordre d'aller habiter dans la résidence de l'Est. Le P. Schall y mourut en 1666. Quand le jeune Empereur K'ang-Hi eut l'autorité en mains, les missionnaires, et notamment le P. Verbiest revinrent en faveur par leurs mérites et leurs travaux; alors cette résidence de l'Est put recevoir d'autres missionnaires. En 1721 le P. Fridelli, supérieur de cette résidence, entreprit d'y construire, avec les aumônes de Ferdinand III, roi du Portugal, une véritable église qui fut définitivement désignée sous le nom de Toung-t'ang. Du temps de Pedrini elle était dirigée par les jésuites portugais, comme le Nan-t'ang.

Or nous allons voir que l'humiliation infligée à M. Pedrini de ne pas se voir à la tête d'une église, malgré le grand concours de fidèles qui se rendaient chez lui, se tourna en véritable bénédiction.

Young-Tcheng mourait en septembre 1735 et était remplacé par son fils Kien-Long. Dès le début de son règne, le nouvel Empereur fut sollicité de prendre des mesures sévères contre le christianisme: «il fallait défendre aux missionnaires de prêcher cette religion, et aux Tartares de l'embrasser; ce que l'Empereur a confirmé». Par le Tribunal des Rites un ordre était «envoyé par écrit aux trois églises des Jésuites de Péking ... pour leur défendre absolument de prêcher la religion». Il en résulta que les chrétiens de Péking ne pouvant fréquenter leurs propres églises affluèrent au Si-t'ang, qui n'étant pas considéré comme église, n'était pas compris dans la prohibition.

Un autre malheur fut le terrible tremblement de terre du 30 septembre 1730 qui fit 120 000 victimes à Péking, et ruina la résidence de l'Ouest, sans réussir à briser l'énergie du vaillant missionnaire qui écrivait à M. Appiani, le 3 octobre suivant: «qu'il s'était sauvé entre deux rayons de bibliothèque, tenant en mains un Enfant-Jésus fracassé, et qu'après la secousse, il s'était trouvé tout ensanglanté et blessé à la tête. ...» Aussitôt remis de ses émotions, il rassemblait son avoir et il relevait de leurs ruines la maison et l'église du Si-t'ang.

Une autre grande souffrance qu'eut à supporter M. Pedrini sur la fin de sa vie, fut la suspicion dont il fut un moment l'objet de la part de la Propagande elle-même. On l'avait accusé faussement à Rome d'avoir dilapidé des sommes d'argent appartenant à la Sacrée Congrégation. «Voilà comment dans ma vieillesse, écrit-il, je suis récompensé pour m'être dépouillé de tout ce que j'avais, afin d'acheter cette maison et d'en faire présent à la Sacrée Congrégation, au bénéfice de ses missionnaires qui sont aujourd'hui mes calomniateurs.» M. Pedrini porta cette croix durant de longues années, et il le fit avec la même fermeté qui l'animait jadis au cours de ses pénibles étapes sur la route de Chine, comme lui en rendait témoignage, en sa Circulaire du 1er janvier 1744, M. Couty, Supérieur Général:

«Cette année, dit-il, j'ai reçu des lettres de M. Pedrini écrites de Péking le 6 octobre 1742, et je les ai lues avec bien de la consolation; car, quoique Dieu l'ait visité par une espèce de persécution très sensible à un honnête homme et à un ministre de l'Evangile, néanmoins il lui a fait la grâce de se conduire en cette occasion avec beaucoup de prudence, et de se soumettre humblement à l'autorité respectable qui ne le contriste que parce qu'elle a été prévenue contre lui par des rapports très mal fondés.

«Il faut l'aider de nos prières, afin que le Seigneur fasse connaître son innocence et lui conserve la tranquillité de l'esprit et du cœur.»

Cette double grâce Dieu l'accorda, en effet, à Pedrini, qui vit son innocence enfin reconnue. Le digne Missionnaire pouvait au soir de sa vie, se rendre témoignage que les craintes de ses Supérieurs autrefois n'avaient pas été justifiées, qu'il ne s'était pas amolli dans les délices, qu'il ne s'était pas laissé éblouir par la faveur impériale, mais qu'il s'en était servi dans les occasions pour le bien de la Religion.

M. Pedrini essuya bien d'autres avanies, dans les nombreuses occasions où il fut obligé d'intervenir, à titre de témoin ou d'autre façon, dans l'affaire des Rites.

La mort de M. Théodoric Pedrini.

L'acclimatation et la maladie avaient souvent et gravement éprouvé la santé de M. Pedrini, de sorte que les années pesaient lourdement sur ses épaules. «Je mène une vie de vieillard, écrit-il à son beau-frère, avec des infirmités et des embarras de tous les côtés, surtout étant chargé de l'église et de la maison de la Sacrée Congrégation. Il s'est fait ici beaucoup de chrétiens ... etc.»

Au mois de février 1741 une fièvre maligne le mettait aux portes du tombeau. Il écrivait en novembre à son frère: «Je puis vraiment dire que je suis ressuscité. ... Je fus treize jours sans manger, je reçus les derniers sacrements, et j'était désespéré des médecins; on n'attendait plus que mon dernier soupir. Mais Dieu a bien voulu me rappeler de la mort à la vie. Dans cette maladie les PP. Jésuites m'ont assisté avec grande charité nuit et jour. ...» Déjà l'année précédente une légère attaque d'apoplexie lui avait fait connaître «qu'il ne faut pas regimber contre l'aiguillon».

La pensée de la mort prochaine lui était devenue familière; on le voit dans les lettres qu'on possède de lui jusqu'à la fin de 1744. Malheureusement plus aucune lettre de Pedrini ne vient nous renseigner sur ses derniers jours. Du moins celles que peut-être il a écrites, n'ont pas été conservées ou éditées. Force nous est donc de rapporter ce qu'en écrivait le procureur T. B. Maigrot dans son journal destiné à Mgr de Martillat, M.E.P. Vicaire apostolique du Sze-Tchuen de 1743 à 1752: «Le 20 janvier (1747) nous apprimes la mort de M. Théodoric Pedrini, prêtre de la Congrégation de S. Vincent de Paul et Missionnaire de la Propagande. Il décéda à Péquin le 10 décembre dernier (1746) dans sa, au moins, 73e année et la 36e de mission. Il avait été un des plus ardents défenseurs de la pureté de notre Sainte religion, dans cet Empire de la Chine. Son zèle lui procura une rude bastonnade, de pesantes chaînes et une prison très rigoureuse de trois ans. Ce fut l'Empereur Young-Tching (Youngtcheng) fils et successeur de K'ang-Hi qui le mit en liberté; il le fit venir devant lui et dit: Tcha laao Kuo: Vous avez bien mangé de la vache enragée. R.I.P. (Archives de M.E.P. volume 306 p. 248.)

Oui certes, il avait souffert; et beaucoup et cruellement: souffrances physiques, souffrances morales, plus pénibles encore. Mai si parfois la nature sentit comme l'écrasement sous l'épreuve, l'âme, supérieurement trempée, se refusait à tout abandon de ce qu'il jugeait être son devoir marqué par la volonté de Dieu.

La coutume était que l'Empereur fit les frais des funérailles pour les européens mourant à son service. K'ien-loung accorda 200 taëls pour les funérailles de Pedrini. (Cf. arch. M. E. P. vol. 306 p. 249). Son corps fut déposé au Cimetière de la Propagande qui se trouve en face du Cimetière de Ricci, emplacement donné jadis par l'Empereur K'ang-Hi au Cardinal de Tournon, pour y enterrer Sigotti, chirurgien de la Légation.

La stèle élevée sur sa tombe qui fut profanée en 1900, lors de la révolte des Boxeurs, est actuellement encastrée [10] au soubassement de l'Eglise de Chala, à l'extérieur, du côté Nord.

Table chronologique des lettres de PEDRINI

connues ou publiées.

Dans la copieuse correspondance de Théodoric Pedrini quelques lettres ont été conservées: certaines ont été éditées ou sont repérées. En voici un essai de relevé sans prétention. Il donne la date de la pièce, son destinataire, le lieu d'émission, l'endroit où l'on peut trouver ce texte.

Pour abréger et simplifier les indications bibliographiques, le renvoi est fait aux numéros du tome VII de la Bibliotheca Missionum (1931 de Streit-Dindinger), universellement connu. Sont ici signalées et quelques bribes de la correspondance pédrinienne conservées aux Archives des Missions étrangères de Paris et quelque trois lettres récemment publiées dans les Annali C. M. de Rome ou de Madrid. Il y en a d'autres dans les dépots d'archives de Rome et d'ailleurs: nous signalons aussi quelques autres fragments de correspondance insérés dans les Mémoires de la Congregation de la Mission (1865) déjà utilisés, mais pas totalement, par Streit-Dindinger

Ce présent index souligne sommairement quelques problèmes d'édition de ces textes missionnaires, connus la plupart en traduction et fragmentairement; il soulève des difficultés de datation et d'établissement de texte qui sont à examiner en chaque cas. Tout travail d'édition qui n'est pas bien établi est simplement à reprendre, à refaire. Il y a encore là de la besogne pour maints éditeurs de textes. ...

1702	30 janv.	à Giordanini	Toulon (Streit 2. 267)
1702	27 juin	aux clercs C.M. de Rome	Paris (Ann. C.M. Roma, 1941 p. 151-156)
1703	26 févr.	à Mgr Fabroni	Paris (Streit 2.290)
1703	15 déc.	à ses parents	Saint Malo (Streit 2.291)
1705	10 mai	à ses parents	Lima (Streit 2.333)

10

D. O. M..
D. TEODOR
ICVS PEDRI
NI CONGR
EGATIONIS
MISSIONIS
ITALUS
VENIT AD
SINAS ANNO
MDCCVI VBI
MULTIS
PRO DEI
GLORIA
LABORIBUS
PERFVNC
TVS OBIIT
PEKINI
DIE XII
DECEMBRIS
ANNO
MDCCXLVI
ÆTATIS
SVÆ LXXVII

1708	6 juillet	à son père	Manille (Streit 2.509)
1708	6 juillet	à Giordanini	Manille (Streit 2.510)
1710	20 avril	à Francesco de la Cuesta (Arch. Manille)	Macao (Anales C.M. Madrid 1933 p. 375-378)
1712	10 mars	à Francesco de la Cuesta (Arch. Manilla)	Pékin (Anales C.M. Madrid 1933 p. 378-379)
1712	4 juillet	à son père	Djehol, Tartarie (Streit 2.780)
1712	4 juillet	à Jean Appiani	Djehol (Streit 2.781)
1712	31 juillet	à Cordero à Pedrini et Ripa	Macao (M.E.P. vol. 424 p. 187)
1713	22 août	à Propagande	Djehol (Arch. Prop. I.O. 1712—1714 p. 397)
1713	21 juillet	à sa mère	Djehol (Streit 2.793)
1713	15 nov.	à Propagande	Djehol (Arch. Prop. I.O. 1712—1714 p. 442)
1713	20 déc.	à Giordanini	Pékin (Streit 2.790)
1712—1713		Notes abbé Cordero sur lettre Ripa et Pedrini	(M.E.P. vol. 424, p. 193-194)
1713		Relation italienne par Pedrini: Réception par Empereur, Bref du Pape 1709	(M.E.P. vol. 424, p. 187-193)
1714	20 oct.	à Gloria Tomaso Sup. Montecitorio	Djehol (Streit 2.802)
1714	5 déc.	à Clement XI	Tchang tchun Yuen (Streit 2.803)
1715		Relation Pedrini	Djehol (Streit 2.833)
1715	19 mars	Décret Clément XI	(Streit 3.818, T. III. 2.)
1715	13 nov.	Mémorial Pedrini à Empereur	(M.E.P. 431 p. 21; 39-40; 43-50) (Streit 2.834; 2852; 3495; 3542)
1716	21 août	Relation Pedrini (1er janvier—21 août)	(Streit 2.857)
1716	1 oct.	à Rome	Pekin (Arch. C.M. Rome Cina t. III p. 129)
1716	25 oct.	à Rome	Pekin (Arch. C.M. Rome Cina t. III p. 135)
1716		au Card. Sacripante	Pekin (Arch. C.M. Rome Cina t. III p. 144)
1716	31 oct.	Mémorial à l'Empereur	Pékin (Streit 2.866)
1716	14 nov.	Acte Pedrini	Pékin (Streit 2.258)
1717	22 janv.	Relation [Borghesi (?) Pedrini??] Maladie Emp. de Chine	(M.E.P 430 p. 271-295)
1717	15 mai	à la Propagande	Pékin (Streit 2.881)
1717	20 oct.	à Pellegrino de Negri C.M.	Djehol (Arch. C.M. Rome, Cina t. III p. 135-136)
1718	10 mai	à Ripa	Pékin (Streit 2.894)
1718	20 oct.	à confrère de Rome	Djehol (Streit 2.895)
1718		à son père	Djehol (Streit 2.896)
1719	15 sept.	à Louis Appiani	Djehol (Streit 2.924)
1719	7 oct.	Témoignage sur demande Castorano	Djehol (Streit 2.922)
1719	1 nov.	à son frère	Djehol (Streit 2.923)
1719	1 nov.	à Propagande	Djehol (Arch. Prop. I.O. 1712—1714 f. 752)

1719	6	déc.	à Giordanini	Tcheng tchun Yuen (Streit 2.925)
1720	12	nov.	au P. Ceru	Pékin (Streit 2.949)
1721	6	janv.	au P. Calchi	Pékin (Streit 2.985)
1721	7	oct.	à Mgr Fabroni	Djehol (Streit 2.986)
1721			Relation Pedrini (son emprisonnement)	(Streit 2.987)
1723	23	févr.	Relation Perroni (emprisonnement Pedrini)	(Streit 3.039)
1723	16	oct.	à Préfet Propagande	Pékin (Streit 3.037)
1723	16	oct.	à la Propagande	(M.E.P. 469 p. 571-601, 551-570)
1723	30	oct.	au P. Benedetto	Pékin (Streit 3.038)
1723	31	oct.	au P. Foucquet	Pékin (M.E.P. 460, p. 663, 664)
1724	31	oct.	à son frère Heraclite	Pékin (Streit 3.058)
1724	31	oct.	à Préfet Propagande	Pékin (Streit 3.057)
1725	17	oct.	à la Propagande	Pékin (Streit 3.078)
1725	3	nov.	à Mgr Fatinelli	Pékin (Streit 3.075)
1725	19	nov.	au P. Ceru	Pékin (Streit 3.076)
1725	19	nov.	au Card. Sacripante	Pékin (Streit 3.077)
1725	23	nov.	à Joseph Monti, Collège S. Sauveur, Roma	Pékin (Streit 3.79)
1725	25	nov.	Préfet Propagande	Pékin (Streit 3.080)
1726	25	nov.	Préfet Propagande	Pékin (Streit 3.101)
1728	21	juin	Relation Pedrini: Audience impériale	Pékin (Streit 3.134)
1729	7	oct.	Foucquet à Pedrini	(M.E.P. vol. 215 p. 263)
1730	18	sept.	Foucquet à Pedrini	(M.E.P. vol. 215 p. 294-299)
1730	28	oct.	au Cardinal Daria	Pékin (M.E.P. vol. 215 p. 340-342)
1731	7	août	Foucquet à Pedrini	(M.E.P. vol. 215 p. 371-381)
1731	16	août	Foucquet à Pedrini	(M.E.P. vol. 215 p. 385)
1731	8	nov.	à son beau-frère	Pékin (Streit 3.157)
1731	26	nov.	Foucquet à Pedrini	(M.E.P. vol. 215 p. 356-358)
1732	20	oct.	Lettre collective aux Miss. de Macao exilés (13 Kal. nov. 1732)	(Streit 3.970) (M.E.P. vol. 430 p. 305; vol. 433 p. 553-556, 557-560)
1732	29	oct.	à son frère	(Mémoires VII p. 352)
1732	29	oct.	à son beau-frère	(Mémoires VII p. 353)
1733	18	mars	Relation Pedrini: Paroles impériales	Pékin (Streit 3.185) (M.E.P. vol. 433 p. 651-653, 655-675; vl. 477 p. 29-36)
1733	9	oct.	Foucquet à Pedrini	(M.E.P. vol. 215 p. 439-443)
1734	14	sept.	Foucquet à Pedrini	(M.E.P. vol. 215 p. 458-460)
1735	10	nov.	à son beau-frère Gaëtan Buratti	Pékin (Streit 3.216)
1736		oct.	à Mgr Mullener C.M.	(Mémoires t. VII p. 366)
1738	12	nov.	à son beau-frère	Mémoires VII p. 374
1740	24	oct.	à Comte J.-B. Spinucci	Pékin (Streit 3.272)
1741	24	mai	à Miralta procureur Macao	Pékin (M.E.P. vol. 434 p. 3-4)
1741	1	août	à la Propagande	Pékin (Streit 3.286 M.E.P. vol. 434 p. 9-16)
1741	11	sept.	Miralta à Pedrini	Macao (M.E.P. vol. 434 p. 93-98, Streit 3.286)
1741	23	oct.	au P. Ceru	Pékin (Streit 3.287)
1741	1	nov.	à son frère	Pékin (Streit 3.288)

1742	24	janv.	à Miralta	Pékin (Streit 3.286) M.E.P. vol. 434 p. 105-111)
1742	19	mars	Miralta à Pedrini (Macao) et notes Pedrini	Pékin (18 nov. 1742) Streit 3286
1742	14	juin	à Miralta	Pékin (M.E.P. vol. 434, p. 113-123)
1742	1	juillet	à Propagande	Pékin (M.E.P. vol. 434 p. 129)
1742	1	juillet	à Card. Petra	Pékin (M.E.P. vol. 434 p. 133-140)
1742	20	oct.	à son beau-frère	Pékin (Streit 3.297)
1743	29	avril	à son frère	Pékin (Streit 3.303)
1743	4	mai	à Mgr de Martillat	Pékin (M.E.P. vol. 442 p. 733-734)
1743	23	mai	à J.-B. Maigrot	Pékin (M.E.P. vol. 442 p. 735-736)
1743	9	oct.	à Mgr de Martillat	Pékin (M.E.P. vol. 442 p. 762-765)
1743	17	oct.	à Gaëtan Buratti	Mémoires VII p. 408-409
1743	17	oct.	à Comte J.-B. Spinucci	Mémoires VII p. 409-410
1744	27	avril	à J.-B. Maigrot	Pékin (M.E.P. vol. 442 p. 774-776)
1744	1	mai	à Mgr de Martillat	Pékin (M.E.P. vol. 442 p. 777-780)
1744	25	août	à Mgr de Martillat	Pékin (M.E.P. vol. 442 p. 811-813)
1744	27	sept.	à son frère	Pékin (Streit 3.322)
1744	28	oct.	à Mgr de Martillat	Pékin (M.E.P. vol. 442 p. 883)
1744	4	nov.	à Ripa	Pékin (Streit 3.323)
1744	29	déc.	à Mgr de Martillat	Pékin (M. E. P. vol. 442 p. 897-902)
1745	7	mai	à Mgr de Martillat	Pékin (M.E.P. vol. 443 p. 47)
1745	17	juin	à J.-B. Maigrot	Pékin (M. E.P. vol. 443 p. 49-51)
1745	17	nov.	à J.-B. Maigrot	Pékin (M.E.P. vol. 443 p. 177)
1746	12	juillet	à J.-B. Maigrot	Pékin (M.E.P. vol. 443 p. 407)
1746	18	juillet	à J.-B. Maigrot	Pékin (M.E.P. vol. 443 p. 407)

Lettres PEDRINI

(supplément)

Un dossier de photostats (Nanchang) nous fournit quelque 35 autographes de lettres Pedrini: lambeaux de correspondance envoyée de Pékin à l'abbé Mathieu RIPA- fondateur et supérieur du Collège de la Saint Famille à Naples et à Joseph CERU, procureur de la Propagande à Macao, puis à Rome. Il y en a sûrement d'autres. Mais voici le relevé chronologique de ce dossier Pedrini — F.C.

1.	1723		à Mathieu Ripa	
2.	1723	30 octobre	à Joseph Ceru	
3.	1723	30 octobre	à Joseph Ceru	(copie Appiani)
4.	1724		à Mathieu Ripa	
5.	1724	6 octobre	à Joseph Ceru	
6.	1724	20 octobre	à Joseph Ceru	
7.	1724	31 octobre	à Joseph Ceru	
8.	1724	31 octobre	à Mathieu Ripa	
9.	1725	3 novembre	à Joseph Ceru	
10.	1725	5 novembre	à Joseph Ceru	
11.	1725	19 novembre	à Joseph Ceru	
12.	1725	19 novembre	à Joseph Ceru	
13.	1725	23 novembre	à Mathieu Ripa	
14.	1725	23 novembre	à Joseph Ceru	
15.	1725	27 novembre	à Joseph Ceru	
16.	1725	(sans jour)	à Joseph Ceru	(copie Appiani)

17.	1725	12	décembre	à Joseph Ceru	
18.	1725	27	décembre	à Joseph Ceru	
19.	1726	25	mai	à Joseph Ceru	
20.	1726	25	octobre	à Mathieu Ripa	
21.	1726	29	octobre	à Joseph Ceru	(Rome)
22.	1726	25	novembre	à Joseph Ceru	(Rome)
23.	1726	1	décembre	à Joseph Ceru	
24.	1727	12	octobre	à Joseph Ceru	(Rome)
25.	1727	1	novembre	à Mathieu Ripa	
26.	1728	26	octobre	à Mathieu Ripa	
27.	1728	26	octobre	à Joseph Ceru	
28.	1729	4	novembre	à Mathieu Ripa	
29.	1730	28	octobre	à Mathieu Ripa	
30.	1731	1	novembre	à Mathieu Ripa	
31.	1731	1	novembre	à Joseph Ceru	
32.	1732	25	octobre	à Mathieu Ripa	
33.	1733	9	novembre	à Mathieu Ripa	
34.	1734	5	novembre	à Mathieu Ripa	
35.	1735	10	novembre	à Mathieu Ripa	

Miscellanea.

Über bilderschriftliche Darstellungen christlicher Glaubenswahrheiten aus den Andengebieten Südamerikas hat vor einigen Jahren Dick Edgar Ibarra Grasso den grundlegenden Artikel mit den gesamten Quellen- und Literaturbelegen veröffentlicht (La Escritura Indigena Andina. Annali Lateranensi, XII, 1948, p. 9-124). Inzwischen ist das von Ibara Grasso auf p. 17 in einer ziemlich undeutlichen Photo publizierte Objekt in das Ethnographische Museum von Göteborg (Mus. Nr. 49.2.1) gekommen. Es wird nun in einem ergänzenden Aufsatz «A modelled picture writing from the Kechua Indians» im «Ethnos» (Stockholm), XVI, 1951, p. 171-184, genau beschrieben und erklärt. Als Autoren zeichnen für den Aufsatz: Stig Rydén, der das Objekt für Göteborg erwarb, Porfirio Miranda Rivera (Pfarrer von San Lucas), der die Interpretation der Indianer aufschrieb, und Nils M. Holmer, der sich der linguistischen Analyse des Textes annahm. Es handelt sich in diesem Falle nicht um eine flächenhafte Malerei, sondern um eine plastische Darstellung. Auf einer Keramikplatte von 25 cm Durchmesser sind kleine Tonfiguren aufgestellt, deren größte etwa 5 cm hoch ist. Diese Tonfigürchen, in einer vom Rande zum Zentrum verlaufenden Spirallinie angeordnet und teils in menschlichen Figuren und teils nach symbolischen Gegenständen geformt, sind eine plastische Darstellung des «Vaterunsers». Das Objekt stammt aus dem Dorfe San Lucas im Departement Cinti in der Provinz Chuquisaca (Bolivien) und ist das Werk eines Kechua-Indianers. Obgleich dieses kleine Keramikstück offenbar dem leichteren Erlernen des «Vaterunsers» diente, ist es doch mehr als eine nur oberflächliche Gedächtnisstütze. Wie die Wortanalyse im einzelnen zeigt, ist der ganze Text plastisch gestaltet worden, wobei die Abstrakta auf der Grundlage der sprachlichen Homophonie durch Dinge aus der gegenständlichen Welt dargestellt wurden. Für den Missiologen ist es von Interesse, aus den genannten Publikationen zu erfahren, daß auch im Andengebiet, d. h. im Territorium der angeblich schriftlosen Inka-Kulturen, zwei- und sogar dreidimensionale Bilderschriften nach alten Vorbildern im Dienste der Glaubensverbreitung standen, wie es aus der Missionspraxis des 16. Jahrhunderts in Mexiko schon längst bekannt ist (vgl. zur mexikanischen Praxis z. B. P. Pankratius Maarschalkerweerd in der P. Wilh. Schmidt-Festschrift, Wien 1928, p. 905). Gg. Höltker

Gemeinsame Rezitation des Katechismus

⟨Aus der Chinamission⟩

Von P. Joh. Hofinger S. J., Manila.

Solange das christliche Volk die Sprache der Liturgie verstand, war das Problem der notwendigen religiösen Unterweisung verhältnismäßig einfach zu lösen. Schon durch die bloße aufmerksame Teilnahme am allgemeinverständlichen Gottesdienst der Kirche wurde dem Volke so viel religiöse Unterweisung geboten, daß das religiöse Wissen bei Christen, die daran mit einiger Regelmäßigkeit teilnahmen, kaum unter ein gewisses Niveau herabsinken konnte. Diese günstige katechetische Situation änderte sich von Grund aus, als nach dem Eintritt der germanischen Völker in die Kirche die Liturgie in der dem Volke unverständlichen lateinischen Sprache gefeiert wurde. Und das umso mehr, als zu jener Zeit das gewöhnliche Volk keinerlei Schulunterricht genoß und auch die eigentliche katechetische Unterweisung durch die Christenlehrpredigt noch in den ersten höchst primitiven Anfängen steckte. In dieser katechetischen Krise des frühen Mittelalters, die inbezug auf die Länge ihrer Dauer und den Tiefstand religiösen Wissens unter dem gewöhnlichen Volk wohl kaum ihresgleichen in der Kirchengeschichte haben dürfte, suchte man schon sehr früh dadurch eine gewisse Besserung anzubahnen, daß man das Volk beim gemeinsamen Gottesdienst die katechetischen Grundformeln aufsagen ließ. Mit dem Fortschritt der religiösen Volksbildung mag sich der Grundstock religiösen Wissens, den man vom ganzen christlichen Volke forderte, von selber gemehrt haben, zu den ursprünglichen katechetischen Grundformeln des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, Vaterunsers, und der 10 Gebote kamen im Laufe des Mittelalters bald neue dazu, vor allem die 7 Sakramente und das Ave Maria.

Da in den seit dem Ende des Mittelalters erschlossenen überseeischen Missionsländern noch größere katechetische Not als in der christlichen Heimat herrschte, pflegte man bald auch in der Mission ähnliche katechetische Übungen. Gerade in den Missionen, wo bei dem großen Mangel an Missionaren die Christen so selten das Wort Gottes zu hören bekamen, mußte es von besonderer Bedeutung sein, den Gläubigen auf eine möglichst einfache Weise die wichtigsten Wahrheiten der christlichen Religion immer wieder in Erinnerung zu bringen. Schon der hl. Franz Xaver bediente sich hiebei der Hilfe von Katechisten, welche dem christlichen Volke nach der Ordnung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses die wichtigsten Glaubenswahrheiten vorsagten und dann das christliche Volk mit einem Refrain ihre Glaubenszustimmung beteuern ließen [1]. Als sich dann auch in den Missionsländern die katechetischen Verhält-

[1] Der Heilige hat selber in dieser Weise katechetisiert, wie er das, noch keine zwei Jahre in der Mission, in einem Brief an die Jesuiten in Rom beschrieben hat (15. Jänner 1544). Ganz ähnlich lautet die Anweisung, die er einige Jahre nachher für die Katecheten der Gesellschaft zusammengestellt hat.

nisse besserten, ist man dazu übergegangen, die Christen den Katechismus auswendig lernen und gemeinsam rezitieren zu lassen [2]. Dieser Brauch hat sich, wenn auch unter verschiedenen Formen, vielerorts bis in die missionarische Gegenwart erhalten.

Auch in China ist es schon seit langem Brauch, daß die Christen Sonntags beim Gottesdienst einen Teil des Katechismus rezitieren [3]. Für gewöhnlich geschah dies nicht beim sonntäglichen Hauptgottesdienst. Kam der Missionar in eine Christengemeinde, so mag in Anbetracht der Predigt des Missionars die Rezitation des Katechismus wohl auch unterblieben sein. An manchen Orten wurde damit die Zeit vor der Messe nach dem gemeinsamen Morgengebet ausgefüllt, die der Missionar zum Hören der Beichten benötigte. Wieder andere Gemeinden kamen trotz der Predigt des Missionars gegen Mittag oder im Laufe des früheren Nachmittags noch eigens zur gemeinsamen Rezitation in der Kirche zusammen. Konnte am Sonntag wegen der Abwesenheit des Missionars keine Messe gefeiert werden, so pflegte man den Katechismus nach dem Frühstück oder gegen Mittag zu rezitieren, nicht beim sonntäglichen Hauptgottesdienst, bei dem an Stelle des eucharistischen Opfers das sogenannte «Sonntagsgebet» verrichtet wurde.

Man wird wohl sagen können, daß in China wenigstens bis zur Einführung des neuen Katechismus (1934) die gemeinsame Rezitation des Katechismus mit großem Eifer gepflegt wurde. Der alte Katechismus bestand aus 4 Teilkatechismen, dem Tauf-, Beicht-, Kommunion- und Firmkatechismus; dazu kam in manchen Diözesen noch ein Ergänzungskatechismus. Die einzelnen Teilkatechismen waren noch immer zu lang, um auf einmal rezitiert zu werden. Der neue Katechismus brachte eine bedeutende Kürzung des Lernstoffes. Seine 4 Hauptstücke konnten bei ihrem mäßigen Ausmaß unschwer auf die 4 Sonntage eines Monats verteilt werden. Die Einführung des neuen Katechismus verursachte begreiflicherweise mancherorts eine gewisse Stockung der gemeinsamen Katechismusrezitation. Die schulentwachsenen Christen waren eben den

---

2 Der hl. Franz Xaver pflegte schon in der ersten Zeit seiner Missionstätigkeit in jedem Dorf, das er missionierte, ein handgeschriebenes Exemplar einer kurzen Zusammenfassung der christlichen Lehre zurückzulassen. Denen, die schreiben konnten, empfahl er, sich davon eine Abschrift zu machen; die Analphabeten hatten den Text auswendig zu lernen und täglich aufzusagen. Dazu kam an Sonn- und Feiertagen die gemeinsame Rezitation. Die Katechisten hatten diese Übung zu überwachen und zu leiten (Brief vom 15. Jänner 1544 an die Jesuiten in Rom). Einige Jahre später (Februar 1548) schärfte er den Missionaren in Travancore ein, sobald die malabarische Übersetzung des Katechismus, die P. Cœlho SJ zu besorgen hatte, fertig sei, müßte sie gleich unter die Christen verteilt werden; in jedem Dorf müsse sich wenigstens ein Exemplar befinden. Auch in Abwesenheit des Missionars sei bei der sonntäglichen Versammlung der Katechismus mit klarer, verständlicher Stimme vorzulesen. Ebenso bei der am Samstag stattfindenden Versammlung der Frauen (die getrennt von den Männern zusammenkommen mußten).

3 X. Bürkler SMB, Sonn- und Festtagsfeier in der katholischen Chinamission (Rom 1942) 28 f; 90. 93. 97. 105. Nach Bürkler gehen die Anfänge der gemeinsamen Rezitation des Katechismus, oder doch der katechetischen Grundformeln, ins 17. Jahrhundert zurück. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts finden wir in den verschiedenen Missionssprengeln die Art, wie und wann der Katechismus gemeinsam rezitiert zu werden hatte, genau geregelt.

alten Katechismus gewöhnt, der neue mußte zunächst von der Schuljugend auswendig gelernt und aufgesagt werden. Die älteren Christen hörten zu. Nicht wenige Formulierungen waren ohnehin aus dem alten Katechismus mit geringfügiger Änderung in den neuen übernommen worden, und so ging wohl auch der neue Katechismus den Erwachsenen bald ins Gehör. Leider brachte schon einige Jahre später (1937) der japanisch-chinesische Konflikt neue Stockung. In den Wirrnissen der Kriegsjahre mit ihren ständigen Gefahren und den schweren Störungen des öffentlichen Lebens sind in so manchen Gemeinden die guten alten Gebräuche, darunter auch die sonntägliche gemeinsame Rezitation des Katechismus, etwas außer Kurs gekommen. Aufs ganze gesehen, wird man wohl sagen müssen, daß im Gebiet der chinesischen Mission schon zu Beginn der gegenwärtigen Kirchenverfolgung der Katechismus nicht mehr mit dem alten Eifer und der früheren Treue aufgesagt wurde. Manchmal ließ wohl auch der eine oder andere Missionar etwas durchmerken, daß ihm diese altehrwürdige Gewohnheit nicht allzu wertvoll schiene, und diese seine persönliche Auffassung wird sich gewiß auch in einer verminderten Einschärfung des bisherigen Brauches ausgewirkt haben.

In der Zeit der gegenwärtigen Verfolgung ist an ein gemeinsames Aufsagen des Katechismus nicht mehr zu denken, besonders auf dem Lande. In den großen Städten hingegen, wo die gottesdienstlichen Versammlungen der Christen bisher noch weniger behindert wurden, hatte die gemeinsame Rezitation des Katechismus schon vorher nicht die bedeutende Rolle, die ihr auf selten besuchten Landgemeinden zukam. In der Stadt war nicht bloß für besseren katechetischen Unterricht in den städtischen Missionsschulen gesorgt; überdies konnte jeder Christ alle Sonntage Messe und Predigt besuchen, und so durch die häufige Anhörung des Wortes Gottes sein religiöses Wissen lebendig erhalten.

Nach der Verfolgung wird es gewiß keine geringe Mühe kosten, den alten Brauch gemeinsamer Rezitation des Katechismus wieder aufleben zu lassen und nach jahrelanger Unterbrechung gleichsam neu einzuführen. Die Schwierigkeiten kommen dabei keineswegs bloß von der unterdessen eingetretenen Entwöhnung. Die jüngere Generation entbehrt der entsprechenden Kenntnis des Katechismus. Schon während der Kriegsjahre ließ der Religionsunterricht auf dem Lande vielfach zu wünschen übrig. Erst recht war es in der Zeit der Verfolgung unmöglich, der Jugend einen geordneten Religionsunterricht zu verschaffen. Diejenigen Kinder, die innerhalb der Familie zur Erlernung des Mittleren Katechismus wirksam angehalten wurden, bilden - wenigstens auf dem Lande - eine verschwindende Minderheit. Dabei besteht wohl kaum Aussicht, nach dem Abflauen der Verfolgung auf dem Lande gleich eine genügende Anzahl von Missionsschulen zu errichten und so durch gründlichen katechetischen Unterricht in der Schule möglichst bald wieder die nötigen Voraussetzungen für das Wiederaufleben des alten Brauches zu schaffen.

Was ist unter diesen Umständen zu tun? Zweifellos hätte gerade in der Zeit nach der Verfolgung eine rasche Wiederaufnahme der gemeinsamen Rezitation des Katechismus bedeutende Werte. Wegen

der überaus traurigen katechetischen Verhältnisse in den vorausgegangenen Jahren des Krieges und der Verfolgung wird sich die missionarische Arbeit an den Christen nach Kräften auf die bessere religiöse Unterweisung der jüngeren Generation konzentrieren müssen. Leider wird es dazu in weitgehendem Maße an dem notwendigen Missionspersonal fehlen. So wird man natürlich um jedes, auch primitive Mittel froh sein, das hilft, das religiöse Wissen der Christen wieder etwas aufzufrischen und zu erhalten. Sehr viele Christen können den Katechismus zwar nicht mehr hersagen, hören sie ihn aber deutlich vorgesprochen, so erinnern sie sich wieder an den einst empfangenen Unterricht. Die wichtigsten Wahrheiten der Religion werden den Leuten auf solche Weise wieder in Erinnerung gebracht. Wo es zunächst unmöglich ist, die ganze Gemeinde zu einer geläufigen und gut verständlichen Rezitation des Katechismus zu bringen, könnte schließlich eine kleinere, eigens geschulte Gruppe diesen Dienst übernehmen. Freilich müßte dann dafür gesorgt werden, daß die zuhörende Gemeinde sich doch wenigstens mit einem leicht merkbaren Kehrreim an der Rezitation beteilige, und nicht bloß passiv zuhöre.

Ja man sollte wohl gerade jetzt vor der Wiedereinführung ernstlich überlegen, ob die alte Gewohnheit nicht grundsätzlich modernisiert und den neuen Verhältnissen und katechetischen Methoden angepaßt werden sollte. Das Wesentliche der alten Übung sollte dabei durchaus erhalten, ja in seiner Wirkung noch vertieft, die Mängel der bisherigen Rezitationsweise hingegen soweit als möglich vermindert, beziehungsweise überwunden werden. Der Hauptwert der gemeinsamen Katechismusrezitation lag zweifellos in der regelmäßigen Wiederauffrischung des notwendigen religiösen Wissens. Die Schwäche dagegen lag in der Gefahr des Mechanismus, der sich bei einer derartigen Übung ja nie ganz ausschalten, sondern höchstens vermindern läßt. Die Gefahr, daß man beim gemeinsamen Hersagen des Katechismus wenig oder gar nichts denkt, ist schon sehr groß. Im besten Fall kommt es dabei zu einer gewissen Hilfe für den Verstand und für das Gedächtnis; das Herz wird dabei wohl kaum je mitschwingen, Wille und Gemüt außerordentlich wenig angeregt werden. Könnte man diesem Übelstand nicht etwa dadurch abhelfen, daß man nicht einfach den Katechismus, so wie er liegt, von der Gemeinde hersagen läßt, sondern schöne, leichtverständliche Gebete ausarbeitet, welche die Katechismuswahrheiten in packender Form enthalten. Diese Gebete sollen dann von einem Vorbeter dem Volke deutlich vorgesprochen und von der christlichen Gemeinde mit einem leicht merkbaren, passenden Refrain beantwortet werden. Entsprechend der vier Hauptstücke des chinesischen Katechismus (Glaube, Gebote, Sakramente, Gebet) müßte sich das doch unschwer bewerkstelligen lassen.

Das erste Hauptstück des Katechismus sollte also zu einem ansprechenden Bekenntnis des christlichen Glaubens geformt werden. Die einzelnen Abschnitte des Apostolikums würden dabei in kurzer, treffender Erklärung etwas entfaltet, und nach jedem Abschnitt vom christlichen Volk mit dem Bekenntnis seiner glaubensvollen Zustimmung und mit dem Entschluß, nach diesem heiligen Glauben auch zu leben,

beantwortet. Den Christen käme auf diese Weise auch mehr zum Bewußtsein, daß der Glaube von uns nicht bloß eine Zustimmung des Verstandes fordert.

Das Hauptstück von der Gnade und den Sakramenten könnte vielleicht zu einem recht wirkungsvollen Dankgebet gestaltet werden. Wir danken für das unvergleichliche Geschenk der Gotteskindschaft, das uns erstmals in der Taufe gegeben, und durch die übrigen Sakramente wiederhergestellt, beziehungsweise entfaltet wird. Zugleich versprechen wir, diese Gnadenquellen dankbar zu benützen.

In ähnlicher Weise ließe sich das Hauptstück von den Geboten zu einer kurzen Darlegung des christlichen Lebensprogramms ausbauen. Es sollte vom christlichen Volk mit dem Entschluß beantwortet werden, christlich zu leben, also Christus nachzufolgen, und mit der Bitte um Gottes Hilfe dazu. Das Hauptstück vom Gebet könnte etwa als eine gute, anregende Auslegung des Vaterunsers geboten werden, welche die Hauptpunkte christlicher Gebetslehre wenigstens einschlußweise enthielte.

Die eben skizzierte Rezitationsweise hätte wohl entschiedene Vorteile vor einem bloßen mechanischen Hersagen des Katechismus. Die Gefahr des gedankenlosen Mechanismus wird vermindert, nicht bloß der Verstand angesprochen, sondern auch das Herz zum Gebet angeregt. Zugleich würde auf diese Weise eine weitgehende Unabhängigkeit vom gedächtnismäßigen Wissen der Gläubigen erreicht, das nun einmal unter den gegenwärtigen Umständen bei der Mehrheit des christlichen Volkes nicht mehr vorhanden ist. Der vom Volk zu wiederholende Refrain dagegen ist leicht zu merken. Selbstverständlich müßte er nach den einzelnen Hauptstücken verschieden sein.

Die soeben skizzierten Gebete dürften nicht zu lange sein. Doch dürfen sie immerhin eine gewisse Länge haben. Es würde ja immer nur ein Gebet gebetet; so wäre auch für die 4 Sonntage des Monats für hinreichende Abwechslung gesorgt. Auch bestünde keine Schwierigkeit, daß diese Gebete planmäßig in das sogenannte «Sonntagsgebet» der Christen eingebaut würden, welches in Abwesenheit des Missionars den Kern des christlichen Sonntagsgottesdienstes ausmacht. Damit würde auch das reichlich bemessene sonntägliche Gebetspensum der chinesischen Christen zweckdienlich vereinfacht und selbst etwas minder eifrige Christen, welche am Sonntag nur zum Hauptgottesdienst kämen, erhielten so gehaltvolle Belehrung und Anleitung zu echt christlichem Gebet.

Daß die Ordnung des christlichen Gemeindegottesdienstes letztlich durchaus Sache des Diözesanbischofs ist, braucht doch nicht eigens hervorgehoben zu werden. Im Sinn des Schanghaier Konzils (1924) läge sicher eine möglichst einheitliche Lösung für das gesamte chinesische Missionsgebiet durch den Episkopat der Missionskirche Chinas, doch setzt eine den Umständen Rechnung tragende Neuordnung unbedingt gründliche Vorstudien voraus.

RECENTE DECOUVERTE EN CHINE D'UN DOCUMENT ARCHEOLOGIQUE CHRETIEN DU XIV SIECLE.

Le journal «L'Osservatore Romano» du 26 avril 1952, nr. 99, page 3, a donné une notice très importante que, vraisemblablement risquerait de passer à peu près inaperçue. Il s'agit d'une découverte qu'on vient de faire à Yang-chow dans le Kiang-su (Chine). Le 22 janvier de cette année 1952, lors des travaux de démolition des murs de cette ville pour en faire des matériaux de construction de maisons, fut découverte une dalle funéraire avec inscription latine et décorations: «IN NOMINE DOMINI. AMEN. HIC JACET KATERINA DE VILJONIS QUÆ OBIIT ANNO DOMINI MILEXIMO CCC XXXX II DE MENSE JUNII». Dans la décoration on peut admirer la Vierge avec l'Enfant-Jésus, assise sur un escabeau rond. Le nom de la défunte a suggéré à l'artiste d'y joindre les symboles du martyre de Sainte Catherine d'Alexandrie: la roue et les anges qui en transportent le corps sur le mont Sinaï.

Il n'y a donc aucun doute qu'il s'agit là bien d'un tombeau chrétien, qui renferme le corps d'une femme chrétienne venue d'Occident et que, lors de sa mort, il y avait dans cette ville des chrétiens occidentaux, comme en témoignent l'inscription latine et les décorations. D'autre part il est connu que Jean de Mont Corvin, O.F.M., une fois sacré évêque de Pe-king ou Khanbaliq et Patriarche de l'Extrême Orient en 1313, avait confié à l'un de ses consécrants, devenus ses suffragants, les Chrétientés du Sud, parmi lesquelles on contait Yang-chow. En 1322 Odoric de Pordenone, O.F.M., arriva en Chine et, en route vers Pe-king, passa par Yang-chow, où il trouva un couvent franciscain.

Sur l'existence de femmes occidentales en Orient on ne sait presque rien. Tout juste connait-on une dame appelée Pâquette de Metz, rencontrée à la cour de Mangu khan par Guillaume de Rubruk, O.F.M., en 1254. Celle-ci lui parla également de l'existence à Karakorum d'un orfèvre de Paris du nom de Guillaume Boucher, et d'autres artisans occidentaux très appréciés par le khan.

Cette découverte peut apporter quelque lumière sur le Christianisme en Chine à cette époque. La pauvreté de la documentation sur cette époque nous fait apprécier tout particulièrement la découverte de cette dalle funéraire. Les conditions politiques actuelles ne nous permettent pas d'en savoir davantage, puisque, sans doute, une enquête menée sur place nous pourrait fournir d'autres détails. Aux chercheurs de déterminer, maintenant, l'origine, la condition sociale, etc. de cette dame qui eut le courage (s'elle n'a pas été capturée dans l'Europe orientale par les Mongols, comme c'est le cas de Pâquette de Metz!) de s'aventurer, très probablement avec son mari marchand, dans des terres à peu près inconnues.

fr. Dr. Martinien Roncaglia, O.F.M.
Membre de la Société Asiatique de Paris.

Paris 1952

Katechismus-Illustrationen in China.

Chinesiche Stimmen zur chinesisch-christlichen Kunst.

Von Dr. Xaver Bürkler, S.M.B., Shanghai.

Vom 2. bis zum 8. September 1950 fand in Schanghai eine Ausstellung religiöser Bilder statt. Daraufhin erfolgte ein reger Gedankenaustausch unter dem chinesischen Klerus. Das «China Missionary Bulletin» (Hongkong) hat darüber nichts veröffentlicht - wenigstens nicht in den Nummern, die uns hier zugänglich sind -; doch dürfte es sicher auch weitere Kreise interessieren, wie der Chinese, zumal der chinesische Priester, zur einheimischen christlichen Kunst eingestellt ist.

Die Ausstellung

Der Rundbrief, der die Ausstellung ankündigte, umschreibt ihr Ziel folgendermaßen: «Fast alle Missionen verlangen Illustrationen, Bilder, Tafeln, graphische Darstellungen, Plakate usw. für die Glaubensverbreitung unter den Heiden und den Unterricht der christlichen Kinder. Die Verbreitung christlicher Ideen durch das Bild scheint eines der wichtigsten Bedürfnisse der gegenwärtigen Stunde zu sein. Um dem Verlangen der Mission entgegen kommen zu können, wünscht das CCB [1] eine Auswahl treffen zu können aus alldem, was auf diesem Gebiete in China und im Ausland erschienen ist, um so Missionaren und freiwilligen Katechisten das Beste und Nützlichste zur Verfügung zu stellen. Zu diesem Zwecke hat es sich entschlossen, eine Ausstellung zu organisieren, die alles Bildmaterial für Propaganda und Katechese erfaßt, das sich in Schanghai auffinden läßt.» [2]

Obwohl wegen Mangel an Platz nur ein kleiner Teil des verfügbaren Materials ausgestellt werden konnte, und die Ausstellung in aller Eile hatte vorbereitet werden müssen - der Saal in der Herz-Jesu-Schule konnte nur für eine beschränkte Zeit dafür frei gemacht werden - war doch alles erstaunt über die Fülle der ausgestellten Bilder und Tafeln. Die Besucher waren gebeten, ihre Meinung auf einem Fragebogen schriftlich niederzulegen. Umständehalber waren nur Priester, Religiosen und Mitglieder der Katholischen Aktion eingeladen [3].

Einen Überblick über die Ausstellung bietet P. Joseph Krahl [4]. Es waren im ganzen etwa 20 Serien ausgestellt, zum großen Teil ausländischen Ursprungs, von Amerika, Frankreich, Deutschland, Italien usw. Die belgische Serie «Goupil» über das Vaterunser, Ave Maria und die Zehn Gebote für Kleinkinder im Stile von «Schneewittchen» fand am meisten Anklang, besonders bei den

---

1 Catholic Central Bureau.

2 Enseignement catéchetistique et propagande religieuse par l'image, in Etudes 1950 IV B 56. Die «Etudes Missionnaires» erschienen als «Publication privée, réservée aux missionnaires» in Schanghai, 1950 regelmäßig, 1951 noch 3 Nummern.

3 ib. 56 f. Die gestellten Fragen: 1. quelle série ils trouvaient la plus adaptée aux besoins de l'apostolat en Chine, 2. quelle série ils trouvaient la moins adaptée, 3. quelle tête de Christ leur plaisait le mieux, 4. quelle image ils trouvaient la plus adaptée pour la campagne de Noël et pour celle de la passion, comment il conviendrait de représenter le Christ, soit comme un pauvre, un travailleur, soit comme un prêcheur impeccablement habillé, 6. quel style conviendrait le mieux à notre propagande: le style des affiches communistes, celui employé par les Protestants, ou un style plus moderne: couleurs vives, plus d'action, lignes stylisées, une seule idée par dessein?

4 About Catechetical Pictures, in Etudes 1950 VI B 121-130.

Chinesen [5]. Den zweiten Platz nahm die große Sammlung von Tou-se-wei ein, bestehend aus 250 Bildern. Es sind dies aber Originale und an den Druck einer so großen Serie ist zur Zeit nicht zu denken [6]. Es folgte in der Einschätzung der Besucher die amerikanische Serie von Father Heeg. Doch ist es nicht unsere Aufgabe, all die 20 Serien durchzugehen [7]. Was uns hier besonders interessiert, sind die Bilder im chinesischen Stile. P. Krahl bemerkt nur kurz dazu: «Während die Serie von Tou-se-wei nur für Katechese bestimmt ist, kann die schöne religiöse Kunstserie der katholischen Universitätsdruckerei in Peking (Fu-jen Bilder), in vollen Farben und in chinesischem Stile, nicht bloß katechetischen Zwecken, sondern noch mehr dem Schmuck von Kirchen und Kapellen dienen. Die Bilder (35 an der Zahl) stellen die wichtigsten Szenen aus dem Evangelium dar.» [8] Man mag nun vielleicht etwas erstaunt sein, die lakonische Note von P. Legrand zu vernehmen: «Auf die an alle Besucher gerichtete Frage: welche Bilder am wenigsten geeignet seien, den chinesischen Kindern von heute den Katechismus zu erklären, gab die Mehrheit der Stimmenden die chinesischen Bilder von P. Van Dyk und die Fu-jen Kollektion an» [9]. — Wir wollen dabei nicht übersehen, daß es sich hier um die Brauchbarkeit für den Katechismusunterricht handelt. Mehr Einsicht in die Frage der chinesisch-christlichen Kunst mag uns die sich anschließende Diskussion gewähren.

Die Konferenz

Noch während der Ausstellung berief das CCB eine Versammlung chinesischer Priester ein. Es sollte ihnen Gelegenheit geboten werden, kritisch Stellung zu nehmen und Anregungen zu bieten für ein gedeihliches Apostolat mittelst Bilder und Plakate. Die Versammlung wurde im CCB selber abgehalten. Während der Diskussion kam die Frage auf die chinesisch-christliche Kunst. Es fand ein «lebendiger, aber freundlich gehaltener» Gedankenaustausch statt. Einige waren dafür, daß man die chinesische Kunst zur Darstellung des Lebens Christi und der Mysterien des katholischen Glaubens gebrauche; andere schienen weniger begeistert zu sein; andere endlich waren streng dagegen und unterzogen die christliche Kunstserie der Fu-jen einer besonderen Kritik. Am Schluß der Versammlung bat P. Legrand die Teilnehmer, ihre Ansicht niederzuschreiben [10]. — Es werden hier die verschiedenen Ansichten wiedergegeben, wie sie im «To-Sheng» veröffentlicht wurden [11].

Chu Hsüo-fan (Generalvikar von Schanghai): Die ausgestellten Bilder haben alle ihren Wert, doch findet er die 250 Bilder von Tou-se-wei am geeignetsten für den Unterricht. Der schöpferische Geist in den Fu-jen Bildern

---

5 P. Legrand in Anmerkung 1, in Etudes 1950 IV B 57: Elle a recueilli de loin le plus de suffrage, surtout de la part des Chinois; 60 visiteurs ont voté pour elle.

6 Die Bilder sind nach europäischen Vorbildern gemalt. Vgl. die zwei «jeunes missionnaires», in Etudes 1950 IV B 58: «plusieurs malheureusement sentaient de trop près la copie, et copie d'œuvres vieillies».

7 Die französische Schattenbild-Serie «Bernadette» erhielt nur wenige Stimmen. Der deutschen «Ars Sacra» Serie von Fugel wurde hoher künstlerischer Wert nicht abgesprochen; man fand aber, sie wäre für die Katechese nicht sehr brauchbar.

8 Etudes 1950 VI 124. Der Künstler ist Georg Wang (Wang Su-ta). — Die Serie von P. Van Dyk ist z. Z. ausverkauft und die Scheutvelder hätten nicht die Absicht, sie jetzt neu zu drucken. Cf. ib. 125, Anm. 1

9 Anmerkung 1, in Etudes 1950 IV B 65.

10 Rev. Fr. X. Wang, ib. 64 f.

11 To-Sheng 1950 XI 1243—51. Über den To-Sheng (Vox Cleri) vgl. NZM 1951 294, Anm. 2.

verdient ohne Zweifel unsere Bewunderung; doch wird jeder wahrheitsliebende Mensch, der sich etwas in Geschichte und Geographie auskennt, unbehaglich berührt, wenn er sieht, wie man jüdische Gebräuche mit chinesischen Sitten vertauscht, jüdische Volksangehörige in alte chinesische Gewänder kleidet. Er ist der Ansicht, daß der Anblick Jesu, der Mutter Gottes und anderer Persönlichkeiten der Heiligen Schrift nicht unbedingt die Ehrfurcht und Liebe in den Beschauern steigert, weil sie chinesische Kleider tragen. Vielleicht werde jemand sagen: «Das ist der Ausdruck chinesischer Kunst. Diese Werke haben Anziehungskraft auf die höheren Gesellschaftskreise. Sie bieten ästhetischen Genuß und führen den Menschen allmählich dahin, daß er sich ergibt und den christlichen Glauben näher studiert. ...» Er glaubt jedoch, die katechetischen Bilder seien für die große Masse gedacht, für Kinder und Erwachsene aus dem Volke und nicht nur für eine kleine Zahl vornehmer Leute oder für die begüterten Klassen. Mag die Fu-jen Serie diese Anziehungskraft innehaben, so kann sie seiner Ansicht nach doch nicht als Bildmaterial für die Katechismuserklärung dienen [12].

Fan-Pen-tu: Er kann sich mit der Fu-jen Serie nicht recht abfinden. Sie scheint dem Menschen «den Magen umzudrehen». Ihr Widerspruch zur Geschichte und Geographie kann einen leicht irremachen. Der Hintergrund des Weihnachtsbildes, z.B., stellt eine prunkvolle Wandelhalle dar, mit zinnoberroten Säulen und glattem Backsteinboden. Das scheint doch mit dem kleinen Jesuskinde in der Krippe im grellen Gegensatz zu stehen. Und wiederum das Leidensbild Jesu: die Übeltäter sind alles Chinesen; kann dies nicht leicht von Hitzköpfen, die im Glauben zu wenig unterrichtet sind, mißverstanden werden? Die Serie von P. Van Dyk ist veraltet. Dazu kommt, daß das Bild vom Himmel und der Hölle ebenfalls leicht zu Mißverständnissen führt: die Heiligen im Himmel tragen alle Ausländer-Gesichter, die Verdammten in der Hölle aber sind Chinesen. Sollen denn nur die Ausländer in den Himmel kommen und alle Chinesen in die Hölle fahren?! [13]

Chen Chih-min: Nicht wenige haben die Kunstbilder der Fu-jen kritisiert. Wie er die Sache sieht, kommt es nicht darauf an, ob sie dem Magen bekommen oder nicht. Ihre Schwäche besteht darin, daß man die Menschen als stumme Figuren nimmt und sie mit einem Gewande umkleidet. Es fehlt ihnen daher Handlung und Bewegung. So können sie im Beschauer auch keine lebendigen Gedanken auslösen. Man betrachte die deutschen Bilder: ist es nicht als ob die Nerven sich spannten, die Augen sich weiteten, die Faust sich ballte? Warum? Weil sie vom stillen Ideal zum lebendigen Menschen herabsteigen; sie sind voll Bewegung, sie sind eng verbunden mit der pulsierenden Wirklichkeit. Wenn man also kritisierte, die Fu-jen Malerei oder überhaupt jede chinesische Malerei sei für die Glaubensverkündigung ungeeignet, so ist das wohl nicht ganz richtig. Man müßte jenes kleinliche Kopieren ablegen, jene unschöpferische Schwäche. Nach seiner Ansicht ist es kaum eine Frage der Malmethode, sondern des geistigen Vermögens; wenn

---

[12] To-Sheng l. c. 1243. Chang We-ping betont, daß China sehr groß und das Verständnis der Kinder sehr verschieden sei, zumal in der Stadt und auf dem Land. So mögen auch die Fu-jen Bilder wohl da und dort recht brauchbar sein, wenn auch nicht im ganzen Lande. ib. 1244.

[13] ib. 1245. Es scheint eine Täuschung vorzuliegen: es sind alles chinesische Gesichter, nur sind in der Hölle die Gesichter und damit die Rassenmerkmale (Backenknochen) stärker ausgeprägt. - Yü Chih-hung (Bruder in Tou-se-wei, Maler) erwähnt die chinesischen Bilder in seinem Berichte nicht, hat sich aber, wie man mir privat mitteilte, sehr scharf dagegen ausgesprochen.

der Geist, die Idee vorhanden ist, kann sie sich nie aufs stumme Nachahmen verlegen, sie muß Lebendiges schaffen [14].

Ting Fe-li: Es ist allgemeine Ansicht, daß sich die Fu-jen Kunsterzeugnisse nicht als katechetische Bilder eignen. Auch er hält sie für einen Versuch, der nicht gelungen ist. Doch muß man das Schöpferische (Originelle) in diesen Werken hochachtend anerkennen und die Hoffnung hegen, daß diese Bemühungen eines Tages mit Erfolg gekrönt sein werden. Er ist nicht für die Trennung: hier Kunst, hier Katechese. Beides soll zusammengehen, denn bei der Katechese verfolgen wir ja nur den Zweck, durch das Bild im Beschauer Ehrfurcht und Liebe zu erwecken. Dies vermögen nun aber viele Fu-jen Bilder nicht; sie vermögen nur eine gewisse Neugierde zu wecken, uns zu amüsieren und das deshalb, weil ihr künstlerischer Gehalt ungenügend ist [15].

Wen Ko: Rein vom Standpunkt der Kunst aus gesehen, haben die chinesischen Bilder als ein Versuch, als ein erstes Bemühen ihre Bedeutung, aber für die Glaubensverkündigung sind sie unbrauchbar, und nicht nur das, sie können sogar eine ungünstige Wirkung haben. Öfters schon hat er christliche und nichtchristliche junge Leute fragen hören: «Jesus, Maria, Joseph, die Apostel usw. sind doch geschichtliche Persönlichkeiten oder nicht? Sie hatten eine bestimmte Gestalt, lebten in einem ganz bestimmten Lande, unter ganz bestimmten Sitten und Gebräuchen? Kann man dies nach Belieben ändern? [16] Warum mit lebensvollen, geschichtlichen Tatsachen im Menschen verschwommene, unsichere Eindrücke erwecken?» — Gewiß, für ein rückständiges Zeitalter, für rückständige Völker kann das nötig sein, aber für das jetzige China braucht man dies nicht mehr [17].

Ting Tsung-chieh endlich führt uns in die Ausstellung selbst hinein und berichtet, was er dort gesehen und gehört. Da standen zwei Aurora-Schülerinnen vor einem Fu-jen Bild. «Schau», sprach die eine, «das ist Gottvater als Weltenschöpfer. So feierlich streng. Gottvater?! Es könnten einem fast die Haare zu Berge stehen.» «Ach wo», erwiderte die andere, «das soll Gottvater sein? Sagen wir eher, es sei der lebende Buddha Ching Kung oder Chung Kwei.» Und beide lachten. H.H. Ting findet, ihre Kritik sei denn doch zu scharf, aber sie würde immerhin zeigen, welche Gefühle viele gegen die chinesischen Bilder hegten. — Dann sah er eine Mutter mit ihrem Kinde vor einem Bilde der Apostel stehen. Der Knabe mochte 12 Jahre alt sein, voll Lebensfrische. Die Mutter erklärte: «Das ist Jesus, das sind die Apostel». In naiver Kindlichkeit antwortete der Knabe: «Nein, Mamma, das sind Bonzen». Darauf die Mutter: «Red' nicht dumm! Sie gleichen ihnen nur etwas». H.H. Ting kommt daher zum Schlusse: anhand dieser Bilder den Katechismus zu erklären, ist nicht ratsam [18].

Der Vorsitzende, P. Legrand, dankte den Teilnehmern für ihre offene Aus-

---

14 ib. 1245 f. Chang Chieh-me (Redaktor des To-Sheng) ging näher auf die chinesische Kunst ein. Seine Ausführungen sollten später einmal veröffentlicht werden, was aber nicht mehr geschah.

15 ib. 1246. Wie die Mehrheit spricht er sich für die Tou-se-wei Bilder aus, obwohl diese auch ihre Mängel hätten, besonders zu wenig lebendig wären.

16 «Kopf ändern und Gesicht wechseln», d. h. (sich) verstellen.

17 ib. 1247. Ein Nichtchrist bemerkte einmal zu P. Legrand: «Si vous prenez ces libertés avec les faits dans vos représentations artistes, ne les prenez-vous pas aussi avec leur description hinstorique?» Etudes 1950 II B 31. - Yao Ching-hing wiederholt, was andere schon gesagt haben: die Fu-jen Bilder entsprechen nicht den Forderungen der Kunst, sind nicht zu gebrauchen für die Katechese, können noch weniger die Gläubigen zur Frömmigkeit anregen. Es scheint ihm, man müsse sie ausscheiden oder gründlich verbessern. Die Bilder von Van Dyk sind zu veraltet.

18 To-Sheng l. c. 1250.

sprache und bat sie, ihr Urteil schriftlich einzugeben, damit man sie den Konfratres in ganz China vorlegen könne. — Stand auch die Brauchbarkeit der Bilder für die Katechese im Vordergrund, so muß man doch sagen, daß die Einstellung der Mehrheit zur chinesisch-christlichen Kunst negativ war, wenn man ihr auch eine gewisse Bedeutung nicht absprach. Eine positive Beurteilung fand sie durch folgende zwei Beiträge.

Einige Erwägungen [19]

Fr. X. Wang war überrascht, daß sich viele chinesische Priester der Verwendung chinesischer Kunst zur Darstellung des Lebens Christi und der christlichen Glaubenswahrheiten entgegensetzten. Es ist wahr, führt er aus, daß Christus nicht Chinese war. Wenn man also ihn und seine irdischen Begleiter nach chinesischer Auffassung, in chinesischer Haltung und Kleidung darstellt, so will dies nicht eine streng geschichtliche Darstellung des geschichtlichen Christus bieten. Doch ist das Erzeugen geschichtlicher Gleichheit kaum, und sicher nicht notwendig der Gegenstand eines chinesischen oder irgendeines Kunstwerkes. Man muß also wohl unterscheiden zwischen einem Kunstwerk und praktischem Anschauungsmaterial, z. B. für Katechese. Die Fu-jen Bilder gehören zur ersten Klasse. Beides benötigt noch der Weiterentwicklung, sowohl die religiöse Kunst wie die Religionsunterrichtsmethode. Die sollte nach chinesischer Art geschehen.

Msgr. Costantini hatte die chinesisch-katholische Kunstbewegung eingeleitet und die Errichtung einer Abteilung für chinesische Kunst an der Fu-jen gefördert. Einige der besten chinesischen Künstler haben an dieser Kunstschule mitgearbeitet und bedeutende Erfolge erzielt [20]. Der Zweck dieser Bewegung bestand und besteht darin, mit chinesischer einheimischer Kunst, in chinesischem Stile und in chinesischer Auffassung das Christentum in China darzustellen und zu verbreiten. Das geschieht nicht ausschließlich in China so. Christus war weder Holländer noch Spanier noch Italiener und doch finden wir holländische, spanische und italienische Meisterwerke, die sein Leben in ihrer nationalen Art darstellen. Das ist allen Völkern gemeinsam und China macht keine Ausnahme. Die Verbreitung des Christentums durch die Kunst hat viele Vorteile, und nicht der letzte ist der bleibende Wert des Kunstwerkes. Bücher mögen unterdrückt oder vergessen werden; eine Kunstbewegung drückt der Kultur ihren Stempel auf; die Kunstwerke bleiben. Sie haben ihren Platz in der Geschichte und Kultur des Volkes. So muß es auch in China mit der chinesisch-christlichen Kunst sein [21].

Dies ist ganz nach dem Geiste, der aus der Enzyklika «Summi Pontificatus»» spricht, und es braucht wohl nicht bewiesen zu werden, wie wirksam die Anwendung dieses weiten katholischen Geistes wohlwollenden Verstehens sein kann. P. Wang erinnert sich, wie er innerlich ergriffen war, wenn er in den Kapellen des Franziskaner Studienhauses oder von Chabanel (Jesuiten Studienhaus) dem Gottesdienst beiwohnte. Beide Kapellen sind in chinesischem Stile gebaut. Die von Chabanel schmücken zwei schöne chinesische Gemälde zu beiden Seiten des Hauptaltares. Die Musik war chinesisch, eines der Werke von Chiang Wen-yeh. Er dachte bei sich selbst: «Hier haben wir ein wahres

19 Some Reflections on Chinese Christian Art, in Etudes 1950 IV B 64-68.

20 P. Wang nennt Lukas Ch'en, Wang Ssu-ta, Lu Hung-nien und Chiang Chao-ho. «Brother Berchmans, a foreign Brother of the Society of the Divine Word has done wunderful work in directing the art faculty in Fu-jen these past few years.» ib. 66.

21 Er weist dann daraufhin, daß es in China oft an der Anpassung gefehlt habe. Anschließend zitiert er einen längeren Abschnitt aus der Enzyklika «Summi Pontificatus» von Pius XII.

Beispiel chinesisch-katholischer Kultur. Hier ist eine katholische Atmosphäre, in der sich jeder Chinese heimisch fühlen kann».

P. Wang schließt mit den Worten: «Ich schreibe dies nicht, um vergangene Entscheidungen und Maßnahmen zu kritisieren (diese waren zu einer Zeit getroffen worden, wo man dafür gute Gründe zu haben glaubte) und ich hoffe, daß ich auch nicht von einem engen nationalen Standpunkt aus schreibe. Ich schätze und achte europäische Kunst, Musik und Kultur. Ich glaube, wir können durch das Studium dieser Kunst und Kultur viel gewinnen und bin dankbar für das, was sie zum chinesisch-katholischen Leben beigetragen hat. Doch glaube ich, nur wenn wir uns in der Darstellung des Christentums mehr und mehr der chinesischen Kultur und Kunst anpassen, werden wir fähig sein, unser Land Christus, dem Erlöser und Retter aller Menschen, zu gewinnen. Wenn ich also die Bilder in der katechetischen Darstellung sehr schätze und lieb gewonnen habe, so hat es mich doch ziemlich niedergedrückt, daß sowenig chinesische Bilder darunter waren und ich war überrascht und betrübt, daß einige chinesische Priester selbst diese wenigen noch entfernen wollten. Ich denke, wir brauchen mehr und reichere Beiträge aus der chinesisch-christlichen Kunst.»

Die Stimme aus Peking [22]

Hatte P. Wang seiner Überraschung und Betrübnis in Ruhe Ausdruck verliehen, so schlug eine aus Peking kommende Stimme viel schärfere Töne an. Der Verfasser dieses Beitrages war nicht auf der Konferenz gewesen, hatte aber die Berichte gelesen und nimmt dagegen Stellung. Er faßt die Vorwürfe, die man gegen die Fu-jen Bilder erhob, zusammen: 1. sie würden dem Geschmack (wörtlich dem Magen) der Beschauer nicht zusagen, 2. sie würden den geschichtlichen Tatsachen widersprechen. Einleitend weist er darauf hin, daß die Kunstschule an der Fu-jen gemäß der Richtlinien der Päpste und dem in unserer katholischen Kirche von altersher überlieferten Geiste errichtet sei und nichts anderes bezwecke, als auf dem arteigenen Kulturboden eine chinesisch-katholische Kunst zu schaffen. Wer immer Chinese sei, müsse nach gemeinsamem Plane und mit vereinter Kraft diese glorreich erhabene Bewegung fördern [23].

Die chinesischen Bilder würden einem «den Magen umdrehen». — Das beweist nicht, daß sie an sich nicht schön sind. Es beweist viel eher, daß unsere Erziehung nicht genug chinesisch, unserer Volksart entsprechend war. War nicht alles, was wir im Religionsunterricht zu sehen bekamen, aus dem Ausland eingeführte Ware? Nehmen wir das Bild der Mutter Jesu. Nach unserer Phantasie muß es unbedingt eine Frau darstellen mit langem schleppendem Gewande, mit weißem Antlitz, hoher Nase, blondem Haar und blauen Augen. Viele Jahre hindurch haben wir uns daran gewöhnt. Wenn wir nun auf ein chinesisches Muttergottesbild stoßen, wird es nicht unserem Phantasiebilde entsprechen und wird einem natürlich «den Magen umkehren». Gerade so geht es auch den Gläubigen, die nur ausländische Priester gekannt haben. Wenn sie zum ersten Male einen chinesischen Priester sehen, haben sie immer das Gefühl, es stimme was nicht. Das heißt nicht, daß diese Priester in ihrem Wesen verschieden seien ; das besagt nur: was man selten sieht, findet man seltsam. Es ist dies eine Frage der Gewöhnung und der Erziehung. Zeigst du aber dem Kinde zuerst chinesische Bilder und würde es erst viele Jahre später

---

22 To-Sheng 1951 I 66-68: «Nach der Lektüre des Konferenzberichtes über die katechetische Ausstellung», gezeichnet (mit dem Decknamen) Tou Hüan, Peking.

23 «Wer immer Chinese sei» vom Autor gesperrt. Es ist nicht zu verkennen, daß sich sein Stil in den übertriebenen Ausdrücken ergießt, die man jetzt sattsam zu

zum ersten Male auf ausländische Ölgemälde stoßen, so würde es sich ebenso unbehaglich fühlen. Nichtchristen nennen die katholische Kirche ausländische Religion. Man kann nicht bestreiten, daß die ausländischen Bilder uns «den Magen umgekehrt» (den Geschmack verdorben) haben.

Die chinesischen Bilder würden nicht mit der geschichtlich-geographischen Wirklichkeit übereinstimmen. — Wie steht es denn mit den ausländischen Gemälden? Ein altes hochberühmtes Bild der Drei Könige zeigt im Hintergrund prachtvolle, palastähnliche Einrichtungen. Das steht wohl mit der Krippe in der Grotte in weit stärkerm Widerspruch. Und all die Weihnachtsbilder! Draußen Schnee und Eis, durch die Wände pfeift der kalte Wind, aber das Kind liegt äußerst dürftig bekleidet da. Wäre es in Wirklichkeit so gewesen, der kleine Jesu wäre früh weggestorben. Oder ist etwa die große Halle des Abendmahlsaales, sind die Gläser auf dem Tisch auch geschichtlich? Wenn die beiden Aurora Studentinnen Gottvater auf dem chinesischen Bilde mit dem Lebendigen Buddha vergleichen, mit wem sollen wir den himmlischen Vater auf den ausländischen Ölgemälden vergleichen. Sieht Gottvater etwa so aus?

Wir brauchen chinesische Bilder, die uns Chinesen ansprechen. Die Fu-jen Bilder haben das Ideal nicht erreicht, doch bemühen sie sich wenigstens in dieser Richtung. Die Kritik war zu scharf, zu negativ, nicht aufbauend; es fehlte der künstlerische Blick und das chinesische Volksempfinden. Sie bezeugt einen engen Geist, alles Neue nicht nur nicht ermunternd zu unterstützen, sondern hartnäckig zu bekämpfen, um so das neue Leben schon im Keime zu ersticken [24]. — Laßt uns auf dem Wege wandern, den uns Msgr Costantini gezeigt: auf dem Fundamente volkseigener Kultur einem religiösen Bildwerk Ausdruck und Gestalt zu geben, das auf unserem Boden steht, das unserem Volksempfinden und dem Bedürfnis der Mehrzahl unserer Landsleute entspricht. Wir hoffen gar sehr [25], daß die Männer, die sich der chinesisch-christlichen Kunst gewidmet haben, auf keinen Fall sich abhalten lassen, mit all ihrer Geisteskraft zur größeren Ehre Gottes ihren Kampf weiterzuführen. Einheimische und ausländische Missionare halten begeistert zu euch, tausende und zehntausende von Gläubigen und zahllose Freunde chinesischer Kunst stützen euch, ungezählte, die chinesisch denken und fühlen, sind euch Schutz und Schirm, eure Zukunft wird herrlich sein!

* * *

Wir stehen am Schlusse unseres Berichtes. Es besteht kein Zweifel, daß viele chinesische Katholiken, wohl die Mehrzahl, sich mit den chinesischen Bildern nicht befreunden können. Daß jeder «wahrheitsliebende Mensch» sich daran stoßen muß, ist zuviel behauptet. Jeder, der nicht gerade ein Wahrheitsfanatiker ist und für Kunst und künstlerische Freiheit keinen Sinn hat, wird darüber

---

hören bekommt. Doch wollen wir unser Augenmerk auf seine Gründe richten.

[24] Dies biete auch den Nichtchristen einen Angriffspunkt: die Kirche sei rückständig, konservativ, ein Hindernis für wissenschaftlichen Fortschritt, ein Eindringling auf kulturellem Gebiete usw. - Mit einem Seitenhiebe macht er Wen Ko klar, daß die Forderung nach einheimischer Kunst nichts mit Rückständigkeit zu tun hätte. Im Gegenteil, gerade rückständige Völker ohne eigene Kultur hätten es nötig, ausländische Kunstprodukte zu kopieren. Ob Wen Ko überhaupt Chinese sei? Wenn ja, dann könne man seine Einstellung wirklich nicht verstehen.

[25] «mit 1 200 000 % Hitzgefühl», ein Ausdruck, der uns veranschaulichen kann, mit welcher Lebhaftigkeit die Diskussion geführt wurde. - Ein weiterer Beitrag, der auch für die chinesisch-christliche Kunst eintrat, wurde nicht veröffentlicht, um die Gemüter nicht noch mehr zu erregen (nach privater Mitteilung).

belehrt werden können. Daß aber die Chinesen diese Kunst nicht mehr seltsam finden, das ist Aufgabe der Erziehung sowohl im Religionsunterricht wie ganz besonders in den Seminarien. Kein Zweifel, daß sie dazu erzogen werden können. Wir hatten auf dem Lande ausländische und chinesische Bilder. Wir zeigten sie Kleinen und Großen, Christen und Katechumenen. Man gewöhnte sich ganz selbstverständlich daran und schätzte sie beide.

Niemand behauptet, daß die chinesisch-christliche Kunst ihren Höhepunkt erreicht hätte. Das kann in so kurzer Zeit auch gar nicht sein. Aber es ist ein Versuch gemacht worden, ein Versuch, der uns zu guter Hoffnung berechtigt. Gebe Gott, daß diese Hoffnung in einer neuen, besseren Zeit in Erfüllung gehe.

Journées d'Études Missionnaires de Paris, 1952.

Par And. V. Seumois O.M.I., Rome.

Organisées pour la trosième fois par le Cercle «Rerum Ecclesiae» et placées sous la direction du RP. H. Bernard-Maitre SJ, les Journées d'Études se sont déroulées cette année, du 1 au 5 juillet, à l'Institut Catholique de Paris. Fidèles à la ligne de conduite adoptée dès les débuts, ces Journées ne visaient ni à la grande propagande missionnaire, ni à l'initation missiologique d'un large public sympathisant, ni même à la vulgarisation scientifique, mais elles se proposaient de présenter à un auditoire déjà familiarisé avec les questions missiologiques, en même temps que l'occasion de contacts aussi intéressants que fructueux, une série de conférenciers renommés, devant traiter, chacun selon la ligne propre de sa spécialisation, de questions relatives au thème général inscrit pour cette année: les missionnaires et les religions non chrétiennes.

Malgré une température tropicale, malgré aussi le fait que tous les orateurs n'ont pas toujours réussi à entrer pleinement dans le thème général visé, ces Journées se sont déroulées avec tout le succès désiré, et les participants ou participantes - 70 au total, Français pour la plupart, avec cependant un nombre non négligeable de Belges - n'eurent qu'à féliciter les organisateurs pour le puissant intérêt et le profit réellement enrichissant de ces séances.

Le choix des conférenciers était assez caractéristique. D'une part, par la proportion des laïcs, sensiblement égale à celle des prêtres, et la haute valeur de cette équipe laïque: MM. Robert Ricard, Olivier Lacombe, Gabriel Le Bras, Pierre Meile et le Colonel Rondot, de la Sorbonne; MM. Marcel Bataillon et Robert Montagne, du Collège de France; M. Merlot, de l'Administration Française d'Outre-Mer. D'autre part, par la présence parmi les rapporteurs de M. le Pasteur Maurice Leenhardt, directeur de la revue missionnaire protestante «Le Monde non chrétien». Tout cela s'inscrit significativement à notre époque, où, d'une part, on assiste à un intérêt grandissant des milieux laïcs pour une sérieuse étude des questions missionnaires, et où, d'autre part, avec l'important mouvement œcuménique actuel, on constate qu'en Amérique du Nord, par exemple, l'autorisation est accordée à certains prêtres catholiques d'aller, à la demande des pasteurs, prêcher dans des églises protestantes.

Les premières causeries s'attachèrent à montrer les orientations de principes qui doivent guider les missionnaires en face des religions non chrétiennes. Sans entrer dans une étude dogmatique complète de la question - étude aussi vaste que délicate et actuellement à peine ébauchée en missiologie systématique -, S. Exc. Mgr Blanchet, Recteur de l'Institut Catholique de Paris, insista, dans son rapport introductif, sur les excès à éviter et le juste comportement à

adopter, tandis que le RP. Albert Perbal, OMI, Vice-Président de l'Institut Missiologique de l'Université de la Propagande, commentait les quelques passages officieux où transpire la pensée de la S.C. de la Propagande, et que M. l'abbé Jean Blanc, secrétaire de rédaction de la revue de l'U.M.C. de France, dégageait des vigoureux textes de Pie XII sur l'adaptation missionnaire et le respect des cultures autochtones, d'utiles leçons sur le comportement des missionnaires vis-à-vis des ambiances religieuses païennes.

À cet ordre des principes, il faut également rapporter la profonde étude de M. Lacombe sur le conflit que les philosophies diverses, auxquelles les religions sont incorporées, sont de nature à soulever et, en conséquence, sur la nécessité pour le christianisme de ne se présenter au dehors que dans le contexte de la sagesse réellement universelle, limité à ses structures profondes - et non pas de telle ou telle particularisation de la sagesse, propre à telle mentalité ethnique et à tel langage -, s'il veut concrètement apparaître comme religion universelle.

D'autres contributions se rapportaient à l'aspect historique des rapports entre les missionnaires et les religions non chrétiennes, ou du moins, à des questions historiques plus au moins connexes: ainsi MM. Bataillon et Ricard s'occupèrent de l'Amérique du Sud; le RP. de Lubac SJ retraça les efforts des missionnaires pour déceler l'essence profonde du bouddhisme, celui des masses et celui des lettrés; le RP. Josef Henninger SVD, professeur à l'Institut Missiologique de Fribourg, traita de la contribution des missions à la connaissance de l'Islam au Moyen-Age; et le RP. André Rétif SJ exposa une classification des divers comportements des missionnaires vis-à-vis du confucianisme au cours de ces derniers siècles.

On rechercha également les pierres d'attente. Le RP. van Caeneghem CICM, missionnaire au Congo belge, exposa dans une étude très fouillée, qui malheureusement ne put être donnée intégralement faute de temps, les richesses de la notion de Dieu chez les Baluba; et le RP. Gillès de Pélichy OSB, directeur du «Bulletin des Missions», présenta des vues franches et suggestives sur les possibilités de christianisation de diverses valeurs liturgiques indigènes d'Afrique Noire. De son côté, M. Leenhardt illustra l'aspect pratique de la méthode de recherche des pierres d'attente en montrant les avantages catéchétiques tirés, chez certaines tribus d'Océanie, d'une saine présentation de la Bible dans la terminologie et selon des catégories mentales typiquement indigènes.

Les autres conférenciers attirèrent l'attention sur certaines mentalités religieuses actuelles: M. Meile sur les tendances récentes de l'hindouisme, M. Merlot sur les sociétés secrètes fétichistes chez les Noirs d'Afrique, M. Rondot sur le caodaïsme, et M. Montagne sur les prolétaires nord-africains. Signalons enfin le plan d'enquête proposé par M. Le Bras pour l'étude des religions non chrétiennes, plan qui nous a semblé un peu trop moulé d'après le conditionnement actuel présenté par d'anciennes chrétientés en voie de dégénérescence, mais qui n'en reste pas moins très suggestif.

La plupart de ces travaux paraîtront probablement en 1953 dans la revue «Rythmes du Monde - Le Bulletin des Missions», dont la prochaine naissance a été annoncée.

Der X. internationale akademische Missionskongress

Aachen, 2.—5. Juni 1952.

Von Prof. Dr. Joh. Beckmann, S.M.B.

Wider Erwarten, selbst der weitsichtigen und umsichtigen Organisatoren, fanden sich zum X. internationalen akademischen Missionskongreß in der alten Kaiserstadt Aachen rund 1200 Teilnehmer aus aller Welt ein. Der Kongreß war wirklich international und akademisch im wahrsten Sinne des Wortes, da neben der deutschen Studentenschaft nicht nur die Studenten der Nachbarländer (besonders Hollands, Belgiens und Frankreichs) sehr zahlreich erschienen waren, sondern auch gut 100 Studenten und Studentinnen aus Übersee (darunter als stärkstes Kontingent die Indonesier). Die Teilnahme war eine jugendlich frische, was sich besonders in den zahlreichen Aussprachegruppen nach den größeren Referaten zeigte. Die Hauptvorträge wurden gehalten von Prof. Dr. Thomas Ohm OSB, Münster, P. Pierre Charles SJ, Löwen, Prof. Dr. Joh. Thauren SVD, Wien, P. Josef Masson SJ, Löwen, Dr. Marcello Candia, Mailand, und P. Dr. Maurus Heinrichs OFM, China/Paderborn. In diesen und in den ergänzenden Nebenreferaten, die meist ausgezeichnete Vertiefungen aus einzelnen Missionsländern boten, wurden vor allem die großen Fragen der Weltmission inmitten des religiösen und sozialen Umbruchs der Welt, speziell auch die Frage des Laienapostolates, besprochen. Sonderversammlungen waren der missionsärztlichen Frage, der Unio Cleri (für Priester und Theologen), dem Missionsgedanken in der Erziehung (für Lehrer) und der Missionswissenschaft gewidmet.

Die Versammlung der Missionswissenschaftler war von über 100 Interessenten besucht. Es sprachen dabei Prof. Dr. Joh. Beckmann SMB, Schöneck (Schweiz), über die Forderungen der Missionsgegenwart an die Missionswissenschaft, Prof. Dr. M. Bierbaum, Münster, über die Aufgaben der Profan-Wissenschaften in missionswissenschaftlicher Sicht, und Prof. Dr. Steffes, Münster, über Ethnologie und Religionsgeschichte im Dienste der Missionswissenschaft.

Eine eindrucksvolle Kundgebung auf dem mittelalterlichen Katschhof vor dem Aachener Dom schloß die Tagung ab und zeigte vor allem der Weltöffentlichkeit die weltumspannende, wahrhaft katholische Bedeutung der Weltmission.

Während der Kongreß bezüglich seiner wesentlichen Aufgaben unbedingt als voller Erfolg gebucht werden muß - was nicht zuletzt der intensiven Vorarbeit der Aachener Missionskreise zu danken ist -, so entsprach leider der missionswissenschaftliche Ertrag nicht den Erwartungen vieler Besucher. Einerseits waren drei Referate für einen kurzen Nachmittag zu viel, obwohl sich die Referenten um möglichste Kürze bemühten, anderseits zu wenig, wenn man sich die vielfältigen und großen Aufgaben der Missionswissenschaft nach dem Kriege vor Augen hält. Zudem waren am Schlusse des Kongresses, da die Sonderveranstaltungen angesetzt waren, die meisten Teilnehmer zu müde, um noch intensivere geistige Arbeit zu leisten, was gerade auch in der Diskussion zum Ausdruck kam. Unbestritten war es von größtem Wert, daß der Kongreß den Missionswissenschaftlern so vieler Länder Gelegenheit bot, sich nach den langen Jahren der Absperrung erstmals wieder zu treffen und zu sprechen. Doch um diese Aussprache künftig noch fruchtbringender zu gestalten, wäre es wohl besser, der Missionswissenschaft wieder einen ganzen Tag einzuräumen - wie es bei verschiedenen Kongressen der Vorkriegszeit geschah - und zwar am besten vor dem Beginn des offiziellen internationalen akademischen Kongresses.

Miscellanea.

Unter den modernen Versuchen, bei den Naturvölkern eine Art Bilderschrift im Dienste der Glaubensverbreitung zu schaffen, ist die Schrift der Alaska-Eskimo am besten bekannt und untersucht worden. «Als um 1890 die Herrnhuter Mission ihr Bekehrungswerk in Alaska aufnahm, stellte sich für die eingebornen Helfer der Missionare bald die Notwendigkeit ein, biblische Geschichten in ihrem möglichst genauen Wortlaut aufzuzeichnen. Sie kamen dabei aber nicht auf den Gedanken, von ihren Lehrern die Lateinschrift zu übernehmen, weil sie meinten, die Lateinschrift sei untrennbar mit der englischen Sprache verbunden und daher für die Eskimo-Sprache ungeeignet. Sie begannen also mit der Schaffung einer eigenen Schrift. Dabei vollzog sich sonderbarerweise keine einheitliche und gemeinsame Entwicklung unter den daran beteiligten Eskimo, sondern jeder von ihnen formte in der Hauptsache eine eigene Schrift, und gegenseitige Beeinflussungen sind nur teilweise und ungleichmäßig erfolgt. Der überragende Kopf unter den Schrifterfindern heißt Neck», schreibt J. Friedrich, der speziell diese eskimoïsche Schrift auf ihre Entwicklung von der Wort- zur Silbenschrift, aber auch noch andere naturvölkische Beispiele sprachpsychologisch untersuchte (J. Friedrich, Schriftsysteme und Schrifterfindungen im Alten Orient und bei modernen Naturvölkern. In: Archiv Orientální XIX, 1951, p. 252 f.). A. Schmitt hat in einer dicken zweibändigen Monographie das Material dieser Eskimo-Schrift gesammelt (Alfred Schmitt, Untersuchungen zur Geschichte der Schrift. Eine Schriftentwicklung in Alaska. Leipzig 1940). Da dieses große Werk aber bald nach dem Erscheinen beim Verlag durch Kriegseinwirkung vollständig vernichtet wurde, ist jetzt ein handlicher Auszug daraus erschienen (Alfr. Schmitt, Die Alaska-Schrift und ihre schriftgeschichtliche Bedeutung. Marburg 1951).

Georg Höltker

*

Einheimischer Klerus in West-Afrika. Wenn für den einheimischen Klerus eines weiten Gebietes bereits bestimmte Lebens- und Arbeitsregeln gedruckt vorgelegt werden können[1], so bedeutet diese Tatsache einen weitgehenden Fortschritt des landgeborenen Klerus. Die uns gütigst vom Apostolischen Vikar von Dahomey, Msgr. L. Parisot, zugestellten Statuten gelten für den Klerus von Dahomey, Togo und Elfenbeinküste, die alle im Zentralseminar des hl. Gallus in Quidah (Dahomey) ihre Bildung empfangen haben und in Gebieten tätig sind, die den Missionaren von Lyon anvertraut wurden. Sieben Apostolische Vikare haben diese Regeln angenommen und den einheimischen Klerus ihrer Gebiete darauf verpflichtet. Im ersten Teil werden ausführlich zusammenhängende Darlegungen über die priesterlichen Tugenden geboten, während die folgenden Kapitel mehr die Ausführungsbestimmungen zu diesen grundsätzlichen Darlegungen enthalten. Im großen Ganzen folgen diese den Bestimmungen des CJC, werden jedoch in vielen Einzelheiten durch die Anwendung auf die konkreten Verhältnisse in West-Afrika ergänzt. Für die Haltung und den Geist dieser Statuten mögen zwei Hinweise genügen. S. 24 heißt es: «Aucun principe ne s'oppose à ce qu'un missionnaire européen soit pour le ministère écclesiastique sous l'autorité d'un prêtre africain». Und für das Zusammenleben mit den europäischen Missionaren wird als Rangordnung festgelegt: «Dans les communautés ou maisons des missionnaires, le prêtre prend rang parmi les missionnaires d'après la date d'ordination sacerdotale» (p. 28). — Es ist erfreulich zu sehen, wie das so lange vorherrschende europäische Superioritätsgefühl, das sich z. B. in den ostasiatischen Missionen

bis in die neueste Zeit so verhängnisvoll ausgewirkt hat[2], in Afrika schon in den ersten gedruckten Bestimmungen für den einheimischen Klerus einer Region, zurückgedrängt wird. — Die übrigen Bestimmungen über das geistliche Leben, das äußere Verhalten, den Unterhalt, die apostolische Arbeit etc. atmen den Geist väterlicher Güte und weitschauender Klugheit, der gerade auch eine gewisse Strenge - der letzte Abschnitt ist den kanonischen Strafen gewidmet - entspricht. Beckmann

*

Der Missionar und das Erzählgut seiner Christen. Wenn der Missionar sich für das Erzählgut seiner Neuchristen interessiert (und welcher Missionar täte das nicht?), so hat er dafür verschiedene Gründe, deren wichtigste für ihn, von ethnographischen Motiven ganz abgesehen, sich wohl aus der Missionspädagogik und Missionspastoral formulieren lassen. «Wer immer eine eingehende Kenntnis von den Eingebornen erlangen will ..., wird am besten fahren, wenn er ihre Geistesfrüchte studiert: jene Werke ..., in denen sie ihr Inneres aufdecken, und zwar unbeeinflußt von fremder Einwirkung und nicht bedrückt von der Last der täglichen Mühsal, nämlich ihre Erzählungen», sagt schon Carl Meinhof im «Vorwort» zu J. W. T. Posselt, Fables of the Veld, Oxford 1929. Was für die Bantu gilt, läßt sich ohne Bedenken auf alle Primitivvölker ausdehnen: «Ganz allgemein kann man das Folklore ... als ein Spiegelbild ihrer Geistesart oder einen Niederschlag ihrer Sittengesetze und der sich daraus ergebenden Verhaltungsweisen bezeichnen» (J. W. T. Posselt, Südrhodesische Märchen. In: Paideuma IV, 1950, p. 288). Ein kundiger Missionar wird seinen Neubekehrten das altheidnische Erzählgut nicht einfach nehmen wollen (das ist nämlich unmöglich), sondern durch Belehrung und kluge Erziehung versuchen, die heidnischen Mythen, an deren Wahrheitsgehalt und religiöse Verpflichtung die Leute bisher fest geglaubt haben, langsam ins Märchenhafte, das nur noch der Unterhaltung dient, umzubiegen (vgl. dazu etwa: R. Pettazzoni, Die Wahrheit des Mythos. In: Paideuma IV, 1950, p. 1-10; ferner: G. Hulstaert in Aequatoria 1951, p. 157). Aber ein wachsames Auge auf diesen Entwicklungsgang muß man behalten, sonst schlägt das «neue» Märchen unversehens wieder in seinen alten verpflichtenden Mythencharakter zurück. Dafür hat Missionar Teutscher ein konkretes Beispiel aus Holländisch Neuguinea berichtet. Die alte Erzählung vom wiederkehrenden Stammesahnen Mansren Manggundi war bereits jahrzehntelang bei den (prot.) Christen an der Nordküste Neuguineas nur noch unterhaltendes Märchen gewesen, als sie, durch den Krieg veranlaßt, urplötzlich wieder zur Mythe und damit zur Grundlage einer großen und unerfreulichen Schwarmgeisterbewegung wurde (H. J. Teutscher, Some Mission Problems in post-war Indonesia. Experiences in Dutch New Guinea. In The Intern. Review of Missions 37, 1948, p. 410-420; vgl. dazu ferner: F. C. Kamma, Messianic Movements in Western Neu Guinea. Ebd. 41, 1952, p. 148-160). Schließlich ist es auch aus Gründen der Pastoration immer gut, wenn der Missionar einen Einblick hat in das, was seine Christen sich erzählen, wenn sie ganz unter sich sind. Es kommt nämlich vor, daß sexuelle Wünsche und Vorstellungen, die man - sei es wegen des öffentlichen «Anstandes» im Heidentum, sei es wegen der schon geläuterten Atmosphäre in einer jungen Christengemeinde - in aller Öffentlichkeit nicht äußern oder realisieren kann, in die Erzählungen «verlagert» werden. Kürzlich hat Prof Trimborn an den Quets-

1 Statuts du, Clergé séculier du groupe Dahomey-Togo-Côte d'Ivoire, formé au Séminaire Saint Gall de Quidah. 68 pp., Quidah 1951.

2 Vgl. z. B. für China: Joh. Beckmann, Die kath. Missionsmethode in China in neuester Zeit (1842—1912), Immensee 1931, 67. pp.

chua-Texten der Peru-Indianer aus der Inka-Zeit in einem konkreten Beispiel nachgewiesen, daß in deren Mythen «das ausgesprochen wird, was in intimen Schichten des Einzelbewußtseins als Wunsch erlebt wird, wovon man aber (sonst) nicht spricht; es findet also eine gewisse Verdrängung auf die höhere Ebene des Mythisch-Religiösen statt» (Hermann Trimborn, Die Erotik in den Mythen von Huarochiri. In: Jahrbuch des Linden-Museums Stuttgart. N.F. I, 1951, p. 131; vgl. dazu auch: G. Kutscher, Chimu. Berlin 1950, p. 27). Der modernen Tiefenpsychologie sind solche «Verlagerungen» und «verdrängten Komplexe» nichts Unbekanntes mehr. Der Missionar wird als guter Hirt und Seelsorger bei seinen Christen darauf achten müssen. Georg Höltker

*

Die Erziehung der Eingeborenen ist das Problem Nr. 1 in Ozeanien: so lauten Überschrift und Tenor eines Leitartikels in der «Pacific Islands Monthly» vom April 1952 (XXII, No. 9, p. 9-10). Die allgemeine Weltlage drängt jetzt mit Macht auf die Entscheidung hin, ob die mehr als zwei Millionen Menschen in Polynesien, Mikronesien und Melanesien dem asiatischen Kommunismus geopfert werden sollen, oder ob sie noch für die westliche Kultur und die Freiheit der Menschenrechte gerettet werden können. Die etwa 1 600 000 primitiven Insulaner Melanesiens sind besonders gefährdet (vgl. dazu die allenthalben neuaufflammenden, sehr aktiven Cargo-Cult-Bewegungen gerade in Melanesien). Es ist naïv, die bestehenden offenen Probleme einfach bagatellisieren zu wollen. Wie kann man durch Koordination der Lehrkräfte diese Primitiven zu gesitteten und brauchbaren Menschen im Verbande freier Völker erziehen, bevor man eine nützliche Einheitssprache gefunden hat, die von allen oder doch von sehr vielen verstanden wird? Bisher lag die Erziehung der Eingeborenen nahezu ausschließlich in den Händen der Missionare. Alle Missionsgesellschaften in Ozeanien haben seit 70 Jahren herrliche Taten opfervoller Arbeit für die Melanesier geleistet, aber was bedeuten schon ihre relativ geringen Erfolge im Vergleich zu der Million und mehr Eingeborner, die nicht erreicht wurden? Doch etwas anderes muß hier noch mehr unterstrichen werden: die Missionare haben nicht nur durch ihr persönliches Beispiel, sondern auch vor allem durch ihre ethnographischen und sprachlichen Vorarbeiten die Wege gezeigt, wie man an diese primitiven Menschen herankommen kann. Die drängenden Probleme überhaupt zu kennen und gangbare Wege zu ihrer Lösung zu sehen, sind der absolut notwendige Anfang, wenn man Erfolg haben will und muß. Die Pacific Islands Monthly sieht die derzeitigen Tatsachen und sprachlichen Probleme in Melanesien folgendermaßen: «1. Keine Eingebornensprache wurde gefunden, die für ganz Melanesien oder auch nur für größere Teile akzeptabel erscheint. 2. Kein Erziehungserfolg auf weite Sicht ist möglich, ohne eine ‚Verkehrssprache', die auf eine allgemeine Annahme überall rechnen kann. 3. Wenn man auch vielfach über das Pidgin Englisch die akademische Nase rümpft, so bleibt es doch eine Tatsache, daß diese ‚unmögliche' Sprache fast im Handumdrehen sowohl von den Eingebornen als auch von den Weißen erlernt werden kann und darum heute in Neuguinea, auf den Salomonen und Neuen Hebriden eine ‚Verkehrssprache' ist, die in Ermangelung von etwas Besserem ebenso von den Beamten wie von den Missionaren im Umgang mit den Eingebornen gebraucht wird» (zum Pidgin Englisch in Neuguinea vgl. NZM, I, 1945, p. 44-63). Der Leitartikelschreiber, dem realpolitische Sachkenntnis nicht abzusprechen ist, weist nachdrücklich auf die nahende Entscheidung hin. Mögen die zuständigen Regierungsstellen den Ruf der Stunde verstehen und in Verbindung mit den Missionen gemeinsame Wege der Eingebornen-Erziehung in Melanesien bald finden. Georg Höltker

Rommerskirchen, P. Giov., O.M.I. - Dindinger, P. Giov., O.M.I.: **Bibliografia Missionaria.** Anno XV: 1951, 120 pp. Unione Missionaria del Clero in Italia, Roma 1952.

Die letztjährige Bibliographie enthält wiederum 1152 verschiedene, wertvolle Angaben über missionarische Neuerscheinungen. Bei Aufführung der Übersetzungen der Missionsenzyklika «Evangelii Praecones» (Nr. 93) fehlt die elsässisch-schweizerische Ausgabe (Die Boten des Evangeliums). Offizieller Text des Rundschreibens unseres Heiligen Vaters Papst Pius XII. über die Förderung der Missionen. Herausgegeben von den päpstlichen Missionswerken Frankreichs und der Schweiz. Strasbourg, 1951, 28 S.). Als begrüßenswerte Neuerung der Bibliographie muß der Anhang hervorgehoben werden, in welchem erstmals 76 verschiedene Werke kurz, aber sachlich gut, besprochen werden. Von einigen Ausnahmen abgesehen, stammen alle Besprechungen aus der Feder des unermüdlichen P. Joh. Dindinger, der damit den Benützern der Bibliographie einen großen Dienst erwiesen hat. Naturgemäß werden nur solche Bücher besprochen, welche der Bibliothek der Propaganda eingesandt werden. In der Bibliographie selbst wird jeweils auf die einzelnen Besprechungen hingewiesen. Beckmann

Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Encyclopédie en sept volumes dirigée par G. Jacquement. Fasc. 11 Dieu-Dufour 769-1152, Fasc. 12 Dufour-Éléphantine 1153-1528. Letouzey et Ané, 87 Boulevard Raspail, Paris.

In etwas verlangsamtem Tempo erscheinen die letzten Faszikel dieses modernen, aufgeschlossenen und reichhaltigen Lexikons. Fasz. 11 enthält nur einen missionarischen Beitrag über die chinesische Kongregation der Discipuli Domini, während man z. B. einen Beitrag über den Pariser Missionar Dubois (Indien) vergebens sucht. Reichhaltiger ist wieder Fasz. 12 über P. Du Halde SJ, über das auch missionarisch bedeutende Zentrum «L'Eau Vive» der französischen Dominikaner in Saulchoir, über die Ecoles Apostoliques, die Zeitschriften «Eglise Vivante» und «Echos d'Orient», die heute als «Revue des études byzantines» erscheinen. Ein ausführlicher Artikel (Sp. 1452-1471) von R. Janin orientiert mit gewohnter Sachkunde über die Lage der orientalischen Kirchen, sowohl der orthodoxen wie der unierten. Im Artikel «Ägypten» werden wohl die altchristlichen Anfänge von G. Bardy gründlich behandelt, aber für die Weiterentwicklung der Kirche nach dem Überfall der Araber werden leider nur einige Zeilen geboten und für die Gegenwart wird nur auf eine Zusammenfassung am Schlusse des Lexikons verwiesen. - Mit dem 12. Faszikel wird der 2. Band des auf 7 Bände berechneten Lexikons abgeschlossen. Beckmann

Ecclesia Apostolica. Jahrbuch des katholischen akademischen Missionsbundes. Schriftleiter: P. Berth. Kromer C.S.Sp. 104 S. Verlag des KAMB, Münster 1952.

Das diesjährige Jahrbuch des Kathol. akademischen Missionsbundes erscheint als bescheidene Festgabe zum 60. Geburtstag von Prof. Dr. Thomas Ohm OSB. Sein Mitbruder P. Laurenz Kilger OSB führt in lebendiger Weise in das wissenschaftliche Wirken und Planen des Jubilars ein und eine Bibliographie weist die reifen Früchte eines in der herrlichsten Blüte der Enfaltung stehenden Lebenswerkes auf. Es folgen sodann Beiträge über die asiatischen, afrikanischen und südamerikanischen Missionsfelder und endlich eine Reihe Artikel zur akademischen Missionsbewegung des In- und Auslandes. Beckmann

Deutsche Evangelische Weltmission. Jahrbuch 1952. Herausgegeben von Walter Freytag. 80 S. Verlag der Deutschen Evangelischen Missionshilfe, Hamburg 1592.

Dieses neue Jahrbuch der deutschen evangelischen Missionen enthält nebst einer gedrängten Übersicht über das Wirken der deutschen evangelischen Missionare im Jahre 1951 einen der Vertiefung und Besinnung dienenden Beitrag des Herausgebers über «Mission und Ökumene», ferner drei Artikel über Süd- und Südwest-Afrika, speziell über die dortigen Rassenprobleme, und eine sachkundige Zusammenfassung über die neue Lage der Missionen in Neuguinea (von G. F. Vicedom). Beckmann

Montalbán, Francisco Javier S. J.: **Manual de Historía de las Misiones.** 2ª edición corregida y puesta al día por León Lopetegui S. J. 728 pp. Editorial «El Siglo de las Misiones», Bilbao 1952.

Der 1945 verstorbene spanische Missionshistoriker P. Franz X. Montalban gab 1935 als Frucht seiner kirchengeschichtlichen Tätigkeit im Scholastikat der Jesuiten in Zikawei ein «Manuale Historiae Missionum» heraus, das er 1938 in spanischer Bearbeitung, mit Ergänzung der altchristlichen und mittelalterlichen Missionsgeschichte, die in der lateinischen Ausgabe fehlten, vorlegte. Da die spanische Ausgabe seit langem vergriffen war, wurde Pater Lopetegui gebeten eine neue Ausgabe vorzubereiten. Leider ist nun diese Ausgabe wesentlich ein Abdruck der ersten Auflage. Dem Herausgeber scheint es bei der gesamten Arbeit nicht wohl gewesen zu sein, denn er gesteht selbst im Vorwort, es hätten in der Arbeit von P. Montalban so manche Neuerscheinungen berücksichtigt und so vieles verbessert und geändert werden müssen, daß dadurch ein neues Werk entstanden wäre. Da ihm aber zur Abfassung eines solchen Werkes die notwendige Zeit mangelte, hat er sich damit begnügt, nur wenige geringfügige Änderungen im Text vorzunehmen und keine neuere Literatur anzugeben und zu verarbeiten. Nur bei Behandlung der neuesten Epoche hat er mit Geschick versucht, jeweils die Entwicklung der letzten 20 Jahre (1930—1950) nachzutragen. So bleibt das seiner Zeit vortreffliche Werk P. Montalbans ein Torso, das keinen Historiker befriedigen wird. Dabei soll natürlich nicht geleugnet werden, daß das Werk in der spanisch-sprechenden Welt immer noch eine Aufgabe zu erfüllen hat, aber auch hier nur die eines zeitweiligen Lückenbüßers, bis etwas Besseres, hoffentlich aus der Feder des Herausgebers selbst, vorliegt. Beckmann

Bibliotheca Missionum von P. Joh. Dindinger. XVI. Band: **Afrikanische Missions-Literatur 1600—1699,** n. 2218-5151. XII + 21* + 978 pp. Veröffentlichungen des Instituts für missionswissenschaftliche Forschung. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1951.

Dem 2. Afrika-Band schickt der Verfasser einen Überblick voraus, der die Grundlinien der afrikanischen Missionsgeschichte jenes Jahrhunderts zeichnet: wir merken, P. Dindinger hat nicht nur Nummern und Zahlen und Büchertitel zusammengesucht, sondern mit warmem Herzen und wachem Sinn die Entwicklung auf den weiten Missionsfeldern verfolgt: das mühsame Ringen um kleine Erfolge unter ständigen Opfern im islamitischen Norden; die stets wiederholten Versuche im schismatischen Abessinien, die trotz größter Anstrengung unfruchtbar blieben; die Erfolge in Ostafrika und am Sambesi, die weniger großartig ausfielen als glänzende Einzelnfälle vermuten ließen; die weitgespannten Fahrten am Kongo und in Angola, wo das fruchtbarste Missionsfeld im Afrika des 17. Jahrhunderts blühte. In der bibliographischen Methode liebt es P. Dindinger, jedes einzelne Stück einer Aktensammlung, etwa von Paiva Manso oder Jonghe Simar zu analysieren und den Inhalt kurz wiederzugeben. Bei der Genauigkeit und Gewissenhaftigkeit unseres Autors ist dies für den Historiker eine große Hilfe, besonders bei Werken, die ihm aus irgendeinem Grunde

unerreichbar bleiben. Warum manche Katechismen in einheimischen Sprachen in den Appendix unter «Linguistica» verwiesen sind, läßt sich wohl fragen, da sich andrerseits der Madagascar-Katechismus im Hauptteil findet (p. 547). Mir war es betrüblich, solch gute Bekannte, die für die Kenntnis der Missionsweise von großer Bedeutung sind, gewissermaßen nur im Hinterstübchen anzutreffen. Bei guten Bekannten im Hauptteil des Bandes war ich erfreut, nicht nur alle Ausgaben, Auflagen und Übersetzungen zu finden, sondern auch eine treffende Würdigung der Leistung: so beim Ostafrika-Buch des João dos Santos O.Pr. und bei den Kongo-Kapuzinern von Francesco Romano über Cavazzi zu Merolla. — Zu Beginn des 17. Jahrhunderts nahm mit der Gründung der Propaganda-Kongregation die römische Kurie die Zügel des Missionswesens in die Hand oder wollte es wenigstens tun. Der stille diplomatische und kanonistische Kampf mit dem portugiesischen Padroado setzte ein. Die Acta Cong. de Prop. Fide, soweit sie gedruckt wurden, setzten hier mit n. 2592 ein; Pater Dindinger bringt zuweilen die Akten für ein Gebiet im Zusammenhang: so jene für die Kapuziner in Algier, Tunis und Tripolis S. 157-161, für die Kapuziner in Westafrika S. 316-319. Überraschend zahlreich sind die Briefe des hl. Vinzenz von Paul in Sachen der Madagascar-Mission seiner Genossenschaft. — Bei der Durchsicht des Bandes hat man den Eindruck, das afrikanische Missionsleben des 17. Jahrhunderts unter der Zeitlupe zu sehen. Und mit Erstaunen bewundern wir die weitherzige Geduld und Ausdauer des Bibliographen, die jedem Stück die gleiche Liebe und Sorgfalt schenkt, sei es in Ägypten, Abessinien, am Kongo oder am Sambesi; handle es sich um einen Sultan in Marokko, um einen Bruder auf Madagascar, um den Goldkaiser in Monomotapa oder um die abenteuerliche Königin Ginga in Matamba. Dazu kommt das Geduldsspiel von fünferlei Registern. Im Namen aller, die Afrika und seine alte Geschichte lieben, möchte ich dem Bibliographen danken. Kilger

Welch, Sidney R., D.D., J.P.: **Portuguese and Dutch in South Africa 1641—1806.** V/944 S. Juta & Co., Ltd., Cape Town and Johannesburg 1951.

Mit diesem Band schließt der hochbetagte, in Kapstadt lebende Autor seine groß angelegte Geschichte Südafrikas ab [1]. In jahrzehntelanger Forschungsarbeit in Archiven und Bibliotheken Europas und Afrikas hat er das Material zu seinem Lebenswerk zusammengetragen. Was von den früheren Bänden gilt, kann auch von diesem 6. Band gesagt werden: Der Autor bietet weit mehr als der Titel nahe legen möchte. Wenn auch der Nachdruck auf Südafrika liegt, so stellt das Werk tatsächlich eine Geschichte von ganz Afrika dar. Dabei hat der Verfasser es vor allem vorzüglich verstanden, die Geschichte Afrikas im Zusammenhang mit den politischen Umwälzungen in Europa darzustellen. In diesem Rahmen widmet der Verf. der Geschichte der katholischen Mission seine besondere Aufmerksamkeit. Wenn wir auch, besonders über die ältere Missionsgeschichte, ausgezeichnete Monographien besitzen (verschiedene sind dem Verf. unbekannt geblieben), so haben wir doch nirgends eine solche imposante Synthese von Welt- und Kirchengeschichte, wie sie der Autor bietet. — Der vorliegende Band beginnt mit der Rückkehr der Portugiesen nach Angola (1641), der Vertreibung der Holländer aus Angola und der Gründung von Kapstadt (1652), behandelt dann die Geschichte Afrikas bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts und schließt endlich mit dem Jahr 1806, in welchem die Kap-Kolonie endgültig britisch wurde. Missionsgeschichtliche Überblicke bieten vor allem folgende Kapitel: «The

---

1 Zur Orientierung der Leser seien hier auch noch die früheren Bände aufgeführt:
Vol. I. Europe's Discovery of South Africa. Juta 1935.
Vol. II. South Africa under King Manuel, 1495—1521. Juta 1946.
Vol. III. South Africa under John III, 1521—1557. Juta 1949.
Vol. IV. South Africa under King Sebastian and the Cardinal, 1557—1580. Juta 1949.
Vol. V. Portuguese Rule and Spanish Crown in South Africa, 1581—1640. Juta 1950.
Zur Dokumentierung für das ganze Werk veröffentlichte der Verf. weiter «Some unpublished Documents relating to the History of South and East Africa». Pretoria 1930.

Bantu Tribes in 1652» (67-78), «The Capuchins in Angola» (168-200), «Missions of the Mozambique Province» (255-275), «Pombal's Sad Work in Afrika» (474-501). Daneben bieten aber alle andern Kapitel immer wieder interessante missionsgeschichtliche Einzelheiten. Außerdem überrascht, wie sehr der Autor auch für nicht missionarische Belange aus Aufzeichnungen von Missionaren schöpft. — Bei allem Verständnis für das Lob, das der Autor der portugiesischen Kolonialpolitik zollt, scheint uns die Entschuldigung und Beschönigung einzelner Mißstände (z. B. Sklaverei) doch zu weit zu gehen. — Das Manuskript zu diesem Band scheint bald nach Kriegsende abgeschlossen worden zu sein, denn nur in ganz wenigen Ausnahmefällen wird noch neuere Literatur seit 1945 angeführt. Der vorzügliche, saubere Druck stellt der Missionsdruckerei der Oblaten in Mazenod (Basutoland) ein vorzügliches Zeugnis aus. Das 6bändige Werk von Dr. Welch wird ein unentbehrliches Handbuch bleiben für jeden, der an der Geschichte Afrikas interessiert ist. Zudem möchten wir das Werk vor allem jenen Afrikamissionaren empfehlen, die in der Schule tätig sind, denn hier haben sie ein Werk, an Hand dessen sie den Schülern die Geschichte Afrikas veranschaulichen können. — Zum Schlusse bleibt uns nur das Bedauern darüber auszudrücken, daß das Werk nun abgeschlossen ist und nicht noch ein weiterer Band über die neueste Zeit (19. und 20. Jahrhundert) folgt. Der Verf. äußerte bei einer Begegnung dem Schreiber gegenüber, daß über die neuere Geschichte Afrikas schon viel geschrieben worden sei, sodaß sich ein weiterer Band von seiner Seite erübrige. Wenn wir auch von nichtkatholischer Seite verschiedene Darstellungen der neueren Geschichte Südafrikas besitzen (z. B. C. W. De Kiewiet, A History of South Africa, oder E. A. Walker, A History of South Africa), so wären wir doch froh, wenn wir auch eine Darstellung der neueren Zeit aus katholischer Schau hätten, wie sie uns der Verf. für die ältere Zeit in seinem Werk bietet. Specker

Laures, Johannes S. J.: **Die Anfänge der Mission von Miyako** (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, 16) 164 S. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1951.

Der als Historiker der japanischen Missionskirche in Fachkreisen wohlbekannte Professor der Sophia-Universität in Tokyo schenkt uns in vorliegendem Werk eine gründliche und in seiner Art vorbildliche Untersuchung über die ersten 20 Jahre der Missionsgemeinde in der ehemaligen japan. Hauptstadt Miyako (heute Kyoto). Er beginnt mit der scheinbar ganz erfolglosen Reise des hl. Franz Xaver im Jahre 1551, beschreibt sodann die mühseligen Anfänge der tatsächlichen Gemeindegründung durch P. Vilela und endlich die gemeinsamen Arbeiten dieses Apostels und seines jüngeren Mitbruders P. Luis Frois, der schließlich nach heftigen Verfolgungsstürmen und Verbannung 1569 wieder als Missionar die lange verwaiste Mission betreuen kann. Neben den genannten europäischen Missionaren tritt vor allem die anziehende Gestalt des redegewandten japan. Jesuitenbruders Lourenço. dessen unablässigen Mühen und echt japanischer Geschicklichkeit und Takt sowohl Gründung wie auch Wiederherstellung der Mission zum größten Teil zuzuschreiben sind. Ihm stehen, besonders in der sturmbewegten Epoche der Verfolgungen, bereits eifrige Laienapostel helfend zur Seite, vor allem Takayama Dario, der Vater des späteren Confessors Takayama Ukon und sein Freund Wada Koremasa, der im Herzen Christ war und seinen ganzen Einfluß zugunsten der jungen Gründung einsetzte. Neben den Stützen des jungen Christentums werden aber auch seine Widersacher, speziell aus den Kreisen der Buddhisten, klar und scharf umrissen, beschrieben. Der Verf. stützt sich vor allem auf die europäischen Quellen, die Geschichte Japans von L. Frois und die ausgezeichnete Sammlung der Cartas de Japão (Evora 1598), die aber, besonders für die japanischen Persönlichkeiten und die bewegte japanische Zeitgeschichte aus japanischen Quellen ergänzt werden. Gerade das Bemühen des Autors, die einzelnen japanischen Persönlichkeiten, die in den Jesuiten-Berichten vielfach nur in rätselhafter Umschrift vorkommen, nach den japanischen Quellen genau zu bestimmen und mit der japanichen Zeitgeschichte zu verbinden, macht die gesamte Darstellung so lebendig. Wenn auch der eigentliche Wert der Untersuchung in der mühseligen historischen Kleinarbeit liegt, mit der Schritt für Schritt die Anfänge, Festigung, Verfolgung und Wiederherstellung des Christentums in der alten Landeshauptstadt

geschildert werden, so dürfte eine vielleicht noch größere Bedeutung darin liegen, daß in diesem Buch geradezu an einem Musterbeispiel die gesamte missionarische Handlungsweise für die Gründung einer bedeutenden Station aufgezeigt wird, ferner das Ineinandergreifen der verschiedenen Momente natürlicher und übernatürlicher Ordnung, so daß jeder Missionar, nicht nur in Japan, das Werk mit großem Nutzen für seine eigene Tätigkeit lesen wird. Beckmann

Documentaçâo para a História das Missôes do Padroado Português do Oriente, coligida e anotada por António da Silva Rêgo, India.

3. vol. (1543—1547), 1950. XXVII + 581 pp.
4. vol. (1548—1550), 1950. XXVII + 599 pp.
5. vol. (1551—1554), 1951. XXXI + 538 pp.
6. vol. (1555—1558), 1951. XXV + 501 pp.

Zu der umfassenden Geschichte der portugiesischen Patronatsmissionen in Indien, deren 1. Band (1500—1542) 1949 erschienen ist (vgl. NZM 1950 S. 227-230), hat der fleißige Verf. nun bereits 6 starke Dokumentenbände herausgegeben. Der 1. erschien vor der Historia selbst (vgl. NZM 1950 S. 73); der 2., den wir noch nicht einsehen konnten, 1949. Dann folgten 1950/51 rasch weitere 4 Bände, die nun dem 2. Historiaband wieder vorausgehen. In erstaunlichem Reichtum wird uns da eine Fülle von Urkunden dargeboten; daß eine solche Publikation von der Kolonialregierung Portugals ermöglicht wird, ist sehr erfreulich. Der 3. Band führt in den Anfang der Jesuitenmission in Indien. Silva Rego ist es nicht gelungen, für seine Edition die Benützung des römischen Archivs der Gesellschaft Jesu zu erlangen. Es hieß, die Veröffentlichung von Indien-Akten der Jesuiten sei eben im Gange. So mußte sich der portugiesische Forscher damit begnügen, die betreffenden Stücke nach den Ausgaben von Schurhammer (Epistolae Franc. Xav.) und Wicki (Documenta Indica.) zu publizieren. Von den 112 Stücken der Silva-Edition sind 55 diesen Jesuiten-Drucken entnommen. Der Band beginnt mit 15 Urkunden und Briefen, die vor 1543 datiert sind: Silva Rego ist so gewissenhaft, daß er auch einige Jahre zurückgreifen mag, wenn ihm neue Funde geglückt sind. Unter diesen ältesten Dokumenten sind besonders wertvoll die Statuten der Glaubensverbreitungs-Bruderschaft in Goa: das Kolleg stand damals unter der Leitung der Franziskaner und zählte 30 Zöglinge; dann die Vorbereitung zur Ausfahrt der ersten Priester «vom Orden des hl. Petrus» - so wurden die Jesuiten genannt. Franz Xaver bekam vom König für die Reise zwei Tuniken, Medizinen und Lebensmittel (p. 24 s.). Zur Beurteilung der Mission sind beachtenswert die Gutachten von Gelehrten (z.B. n. 53) und die gesamte Korrespondenz, die vom Königshof nach Indien und von dort wiederum an den König hin und her ging. Dadurch erhalten wir Einblicke in die wirtschaftliche Lage der Mission. 1545 taucht die Frage auf, ob es heidnischen Künstlern gestattet sei, Bilder Christi, U.L.Frau und anderer Heiligen zu malen. Das solle verboten werden, meinte der Generalvikar von Goa, und der König stimmte zu; der Governador hat für die Ausführung des Verbotes zu sorgen (p. 223, 329). Das Wirken der Jesuiten findet allseits große Anerkennung. Daneben kommt auch die Tätigkeit der Franziskaner dann und wann zum Worte und das Eingreifen der Dominikaner wird eingeleitet (1547, p. 511). Wir gewinnen auch Einblick in die Aufgaben der Misericordia-Bruderschaften in einzelnen Städten (nr. 92 u. 94), jener Laienvereinigung der Portugiesen, die auch der Missionstätigkeit sehr zugute kam. Das letzte Dokument des 3. Bandes ist der Bericht eines Weltpriesters über die Thomaschristen aus den Jahren 1515—1518. — Der 4. Band (1548—50) enthält neben den Jesuitenberichten und Franz-Xaver-Briefen 56 Original-Dokumente, die also hier bereits überwiegen. In der Vorrede bemerkt der Herausgeber, daß in den Jesuitenrelationen nichts Unerbauliches erwähnt werden darf, - schon Franz Xaver hatte dies verlangt. Etwas freier sind die Franziskaner, deren Briefe nun zahlreicher werden. In einem Schreiben aus Cranganor urteilt Frey Vicente, die Malabaren seien das verdorbenste aller Völker (p. 3). Trotzdem blieben diese Missionare ihren Aufgaben unbeirrt treu und arbeiteten an der Erziehung eines einheimischen Klerus. In Baçaim wirkte ein goanischer Franziskaner neben einem portugiesischen (p. 60). Ein Bericht der Misericordia in Baçaim klagt über die Armut der dortigen Portugiesen. Die Bruderschaft unterstütze auch die eingeborenen Neubekehrten; vom portugis. König wünscht die Misericordia Bilder, Meßbücher und

Fahnen (p. 105). Der Bischof von Goa meldet aus seiner Residenzstadt, daß in zwei Pfarreien (1548) 912 Heiden getauft wurden, dazu 200 Kinder von Portugiesen und 500 von einheimischen Christen; eine 3. Pfarrei hatte 300 Taufen; die Zahl der im Kolleg St. Paul (S.J.) Getauften war dem Bischof nicht bekannt (p. 114). Für die Dominikaner wurde im Herbst 1548 ein Klosterbau begonnen, der bereits im Januar 1549 vollendet war. Predigten und Seelsorge des Ordens fanden großen Beifall, auch hatte er bereits Goanesen in seine Gemeinschaft aufgenommen (p. 219 s.). Natürlich wurde nun die kleine Rosenkranzkirche der Stadt vergrößert und besser ausgestattet. Jesuiten und Dominikaner hielten dort abwechselnd die Predigten an Sonn- und Feiertagen (p. 128, 359). Von den Jesuitenbriefen, deren Inhalt ja allgemeiner bekannt ist und den meisten Raum in geschichtlichen Darstellungen beansprucht, sind die Schreiben von P. Henriques aus der Mission an der Fischerküste beachtenswert: er hat sich ja mehr als andere um die Verbesserung der Missionsweise bemüht und die Sprachen erforscht. Aus den Schreiben einheimischer Fürsten sei das vom König von Tanor erwähnt, den die Franziskaner mit kluger Anpassung zum Christenglauben führten (p. 567 s.). — Im 5. Bande (1551—1554) überwiegen wiederum die Missionsberichte der Gesellschaft Jesu. Doch sind nur die Franz-Xaver-Briefe nach der Ausgabe von Wicki übernommen, die andern nach Manuskripten in portugiesischen Archiven und Bibliotheken. Die Christenzahl der Jesuitenmission ist am Kap Comorin bereits auf 50 000 gestiegen. Eine Anzahl von Dokumenten befaßt sich mit dem St. Pauls-Kolleg in Goa: dabei sind die bedeutsamen Instruktionen von P. Barzeo und auch Urkunden über die wirtschaftlichen Grundlagen der Anstalt, den Pagodenfond (p. 315). Die Misericordia-Bruderschaft in Cananor hat Spitalsorgen und wünscht auch mehr Geistlichkeit (p. 113). Sorgenvoll klingen die Dominikaner-Berichte: es herrscht Personalmangel auf dem Missionsfeld (p. 77 ss.). Über das Wirken der Franziskaner verschiedener Provinzen berichtet eine Anzahl von Dokumenten aus der Nationalbibliothek in Lissabon (p. 395-513), die einen umfassenden Einblick gewähren über die Zeit von 1497—1772. Wir dürfen Silva Rego besonders dankbar sein für dieses Material, das einen Teil der indischen Missionsgeschichte bedeutend aufzuhellen vermag. — Der 6. Band (1555—1558) hat als Hauptinhalt Jesuiten-Berichte, die sich nun zu den umfänglichen Jahresbriefen ausdehnen; der von dem bekannten Chronisten irmão Luis Frois (30. 11. 1557) umfaßt 31 Druckseiten (p. 327-357). Silva Rego bemerkt mit Recht, daß diese für das Vorlesen bestimmten Jahresberichte einseitig gefärbt sind und als weniger wertvolle Quellen zu gelten haben neben den Briefen hervorragender Missionare. Obgleich auch jene das Unerbauliche vermeiden. Die Jahresberichte wurden als Litterae Annuae in mehreren Sprachen immer wieder herausgegeben und sind die Vorläufer der neuzeitlichen, volkstümlichen Missionszeitschriften. Meist wurden sie von jungen Klerikern verfaßt, die trotz ihrer eifrigen Arbeit in den Schulen (p. 142) mehr Zeit hatten als die Patres auf dem Missionsfeld und in ihrem jugendlichen Idealismus gern nach der glorreichen Seite hin stilisierten. Neben solchen, mehr der Literatur angehörigen Schriftstücken stehen Dokumente aus der Korrespondenz zwischen dem portugiesischen König und seinen Beamten, sowie Schreiben einheimischer Fürsten. Auch diese Quellen heben recht die Verdienste der Jesuitenmission hervor. Unter den Jahresbriefen ist jener aus Goa (25. 12. 1558) von irmão Manuel Teixeira besonders interessant, da er die Katechumenatspraxis der Jesuiten einläßlich schildert. Eine Liste der jährlichen Aussendungen der Gesellschaft Jesu von 1541—1556 (p. 154 ss.) verrät den großzügigen Einsatz von Personal. Damals begannen bereits in Indien die Vorbereitungen für die Heiligsprechung Franz Xavers (p. 35). Vom St. Pauls-Kolleg in Goa wird (1556, p. 101-106) ein Verzeichnis der Alumnen geboten, nach der nationalen Zugehörigkeit geordnet. Neben 34 Portugiesen und Mischlingen waren es 48 Inder und Asiaten, dazu 3 Afrikaner (cafres). Die Dominikaner hatten nun in Goa einen prächtigen Klosterbau (p. 71) und ihre Mitarbeit am Bekehrungswerk war bedeutend. Freilich zeigten sich auch manche Mißstände, wie die Berichte des P. Estevâo de Santa Maria und sein Verlangen nach Reform zeigen (p. 257-313). - Bei der Herausgabe des 6. Bandes weilte Silva Rego in Indien und begann in Pangim die Bearbeitung des Archivs Cartório Geral da India Portuguesa. Er verspricht neue Funde und wird manches zu ergänzen haben. Wir dürfen ihm dankbar sein für seinen unermüdlichen Fleiß, seine unbestechliche Wahrheitsliebe und seine Begeisterung für die Förderung der indischen Missionsgeschichte.

Kilger

Toscano, Giuseppe M., Ph.D., Missionario Saveriano in Cina. **La prima Missione Cattolica nel Tibet.** Istituto Missioni Estere Parma (Imprimerie de Nazareth, M.E.P. Hongkong, Cina, 1951). XXI u. 320 S.

Der China-Missionar Dr. phil. G. M. Toscano befaßt sich in seinem Buche mit den von Goa bzw. Cochin ausgehenden heroischen missionarischen Bemühungen der Jesuiten um Tibet, des Pioniers Antonio de Andrade und seiner Gefährten und Nachfolger im 17./18. Jahrhundert. Dabei bedient er sich der verschiedenen ergiebigen Relationen der Missionare, deren Text er zumeist vollständig in italienischer Übersetzung wiedergibt und anhand neuerer und neuester Tibetforschungen, vorab Sven Hedin, Tucci (der eigentliche Führer, der dem Werke Toscanos ein Vorwort mitgibt) und eigener Erkenntnisse kommentiert. Wir erhalten somit im vorliegenden Werke die wohl vollständigsten und zuverlässigsten Einblicke in die erste Missionierung von Tibet, die von Antonio de Andrade bis zu Ippolito Desideri reicht (1624 bis 1721). — Die Geschichte der ersten Tibetmission, die Toscano vor unsern Augen entrollt, ist äußerst bewegt. Im Jahre 1624 gelangt P. Antonio d' Andrade, vom Hofe Jahangirs her ins Reich Guge, in die königliche Residenz Tsaparang; er gewinnt die Sympathie des Königs und der Königin, die bald weitere Kreise ergreift; 1626 baut der Missionar die erste Kirche aus königlichen Mitteln, und das Kreuz Christi blickt auf Geheiß des Königs von den Bergeshöhen ins Land seiner Herrschaft hinaus. 1631 dringt eine Expedition von Cochin her, der zweiten indischen Jesuitenprovinz über Hugli (Calcutta), Dacca, Butan ins Tibet vor, die nach den Plänen d'Andrade's die Provinz Utsang mit ihren lamaischen Schulzentren für Christus gewinnen soll. Doch schon 1630/31 bricht im Reiche Guge die Revolution und der Krieg aus, entzündet von den Vasallen des Königs von Tsaparang und von den Lamas (darunter des Bruders des Königs als Oberlama). Diese letzteren hatten die antilamaischen Tendenzen des Königs aufmerksam verfolgt und dann unter dem Drucke der königlichen Verfolgungsmaßnahmen die Vasallen aufgereizt und selbst dem Nachbarkönig von Ladakh die Krone von Guge angeboten, wenn er jetzt Tsaparang erobere und den König niederwerfe. Dieser eroberte, weil er mit den Verschwörern rechnen konnte, Tsaparang, nahm die königliche Familie und viel Christen nach Leh ins Gefängnis mit und setzte in Tsaparang einen Stellvertreter ein, dessen Verwaltung in Verfolgung ausartete, der schließlich auch die anfänglich in Rücksicht auf den Großmogul geschonten Jesuitenmissionare weichen mußten. Und so nahm die erste Mission, die nur zu sehr in den Dienst der antilamaischen Tendenzen des Königs von Guge gezogen wurde, ein jähes, durch keine Gegenmaßnahmen aufzuhaltendes Ende. Es wurde wohl später in Srinagar ein Vorposten errichtet, um bei der Wendung der Dinge nahe zu sein, doch wurde auch dieser bald aufgegeben, ohne freilich die einstige Mission ganz vergessen zu lassen. Aber als die Missionare Freyre und Desideri anfangs des 18. Jahrhunderts die Tibetmission von Goa aus mit Weisung des Ordensgenerals wieder aufrichten wollten, waren sie nicht einmal mehr in der Lage, das Missionsfeld des Pioniers d'Andrade zu identifizieren - sie meinten, es in Lhassa zu finden, wohin sie 1715 über Leh an Tsaparang vorbei gekommen waren. Da dort die Kapuziner im Auftrage der Propaganda die zweite Missionsperiode eröffnet hatten, wurde P. Desideri heimberufen, nachdem er einige Jahre daselbst eifrigste und vorzügliche Studien betrieben hatte. — Die eben kurz geschilderte Geschichte der Mission von Guge/Tsaparang wurde vom Verfasser mit einer Fülle von Nachrichten, Beobachtungen usw. bereichert, deren Beurteilung wir der Fachwissenschaft überlassen müssen. Es sei aber noch hingewiesen auf die Beigaben des Werkes: die Inhaltsverzeichnisse (eines nach Kapiteln mit Stichworten), die chronologische Tabelle der Ereignisse mit den Listen des Missionspersonals, die graphische Darstellung der Missionsreisen, und endlich das reiche und vorzügliche Illustrationsmaterial (zum Teil vom Verfasser selbst geschaffen). Alle diese Beigaben lassen die interessanten Darlegungen des Verfassers erneut aufleben und schätzen. — Es liegt nahe, nun den Wunsch auszusprechen, daß auch die 2. Missionsperiode eine methodische und erschöpfende Darstellung finde. Diese muß nach einer Anmerkung von S. 205 geplant sein, indem Prof. Petech eine mehrbändige Geschichte der italienischen Missionare von Tibet und und Nepal ankündet. Im Dienste dieses Anliegens sei auf folgendes hingewiesen. Das

ausführlichste Verzeichnis von Quellen und Literatur zur Geschichte der Kapuzinermissionen von Tibet (damit in Verbindung von Nepal und Hindustan) bietet augenblicklich das vor kurzem erschienene Lexicon Cappuccinum. Dieses nennt auch den geschichtlichen Abriß (Materialia pro annalibus missionum OFMCAp. in Tibet, Nepal, Hindustan), den der Diener Gottes Bischof Anastasius Hartmann, erster Apostolischer Vikar von Patna († 1866) hinterlassen hat (veröffentlicht nach einer Abschrift von Antonius Maria Gachet, OFMCap., in St. Fidelis, Mitteilungen der Schweizerischen Kapuzinerprovinz, t. VII-XI, Sonderabzug, Luzern, 1925, 134 S., nicht im Buchhandel), zu dessen Erläuterung und Ergänzung der Herausgeber Dr. P. Adelhelm Jann, OFMCap., mit Erlaubnis S. Em. Kardinal Van Rossum, Präfekt der Propaganda, erst nachträglich alle auf diese Missionen bezüglichen Aktenstücke des Propaganda-Archives in Kopien und Photographien sich verschaffen konnte. Dieses Quellenmaterial liegt heute im Anastasius Hartmann Archivum Stans, um bei Gelegenheit einer Neuausgabe nach dem aus Indien dahin gebrachten Original des Werkes in den Monumenta Anastasiana verwendet zu werden. P. Crispin Moser, OFMCap.

Ferroli, Dominicus, S. J.: **The Jesuits in Malabar,** vol. II, Bangalore 1951, XXIII+iv+622 S. (1 Karte, 1 Statistik und 1 Plan einer Residenz mit Kirche).

Der durch verschiedene Veröffentlichungen über ethische Fragen bekannte Professor für Mathematik in Bangalore hat nach einer durch den Krieg verschuldeten Unterbrechung von 12 Jahren nun doch noch den zweiten Band «The Jesuits in Malabar» herausgeben können. Dieser behandelt die Geschicke der Mission etwa von der Mitte des 17. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts, wobei der Begriff Malabar im weiten Sinne der alten malabarischen Provinz der Gesellschaft Jesu genommen wird. Als Quellen für die Darstellung dienen neben der einschlägigen Literatur hauptsächlich die Litterae Annuae der genannten Ordensprovinz. — Im ersten Teil dieses Bandes gibt F. einen Einblick in die wichtigsten politischen Ereignisse Südindiens (Aufstieg der Holländer, Niedergang der portugiesischen Macht, Rivalität zwischen den Holländern, Engländern, Franzosen und den einheimischen Fürsten, besonders Haider Ali und Tippu) und deren ungünstige Auswirkungen auf die katholischen Missionen. Neben Portugal, dessen Padroado etwas unklar behandelt wird, tritt Frankreich als missionierende Großmacht auf, während vor allem das kalvinische Holland, das immerhin ein paar katholische Statthalter in Cochin aufweist (S. 132-133), besonders anfangs verheerend wirkte. — Um die Mitte des 17. Jahrhunderts fällt die Spaltung der Thomaschristen und ihre Krise mit den Jesuiten, die z. T. auch unter denen ihnen nachfolgenden Karmelitern fortdauerte. Ein Großteil der Gläubigen ging zu den Jakobiten über, und im 18. Jahrhundert nahmen manche sogar mit den Lutheranern in Tranquebar Fühlung (148). — Der Verfasser schildert auch die Tätigkeit der Franziskaner, Dominikaner, Oratorianer, des Pariser Missionsseminars usw.; er vermittelt uns ferner die Namen und das Wirken der Bischöfe von Cochin und der Serra (Thomaschristen), der apostolischen Vikare und mehrerer einheimischer Generalvikare. Dem einheimischen Klerus wird wiederholt besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Als Schriftsteller machten sich Fra Giuseppe da Santa Maria OCD (137-39) und Fra Paolino da San Bartolomeo OCD (118-120) einen Namen. — Der ganze zweite Teil beschäftigt sich mit den unsteten Schicksalen der Malabarischen Provinz der Gesellschaft Jesu, die unter unduldsamen Kalvinern und einheimischen Fürsten schwere Zeiten durchmachte. Als Lichtpunkt wirkt das Kolleg in Ambalakad, sowie die wissenschaftliche Tätigkeit der Patres Beschi (298-314) und Hanxleden (315-332), deren Verdienste um die indischen Sprachen gebührend hervorgehoben werden. Ein eigener Abschnitt behandelt die finanziellen Verhältnisse der Mission, die in älteren Werken nicht berührt werden. — Der dritte Teil berichtet ausführlich über den malabarischen Ritenstreit (De Nobili, Kard. Tournon usw.), dem Anhang I über den entsprechenden Kampf in China angefügt ist. Leider fand seit 1606 bis in die neueste Gegenwart kein allgemeines indisches Konzil mehr statt; vielleicht hätte ein solches die Gegensätze mildern können. Die Auflösung der Gesellschaft Jesu durch Pombal brachte auch der Mission großen Schaden, aber eine Anzahl Ordensmitglieder blieben auf ihrem Posten, da sie nicht auf portugiesischem Gebiet wirkten. Als die

allgemeine Aufhebung des Ordens erfolgte, gingen die Missionen in die Hände anderer Orden und Kongregationen und auf die goanesischen Weltpriester über. Mit sichtlicher Liebe geht F. den späteren Lebensschicksalen der ehemaligen Jesuiten nach, die in Malabar, Süd-Kanara, Maisur, Raichur, Madura und an der Fischerküste gewirkt hatten. — Das Werk leidet an einer gewissen Breite und Weitschweifigkeit, da einzelne Gegenstände behandelt werden, die man ohne großen Schaden hätte auslassen können. Manche portugiesische Namen und Wörter sind fast bis zur Unkenntlichkeit entstellt (S. 4: Vidiquerda = Vidigueira; S. 11: Guande = João da; S. 36: Obibes = Óbidos; S. 294: Ateo = Até o, usw.). Leider hat die Druckerei durch die Verwendung von minderwertigem Papier das Lesen des größten Teiles des Buches erschwert und sich auch nicht die Mühe genommen, fehlende Buchstaben (z. B. ç, ü, ã) zu beschaffen; auch hätten viele Druckfehler ausgemerzt werden sollen. Es wäre wohl auch ratsamer gewesen, die überall eingelegten Appendices ans Ende des Buches zu setzen. Wenn demnach manche Mängel zu beklagen sind, so bedeutet das Werk doch einen beträchtlichen Fortschritt in der Erforschung der alten Missionen Südindiens, wobei dem Verf. ein langer Aufenthalt an Ort und Stelle sehr zustatten kam.

J. Wicki

Ocampo, Manuel, S.J.: **Historia de la Misión de la Tarahumara** (1900—1950) 350 pp. — Ocampo, Manuel, S.J.: **Album Conmemorativo** de la Misión de la Tarahumara en el quincuagesimo aniversario de su fundación. 112 pp. Editorial «Buena Prensa» S.A., Apartado 2181, Mexico, D.F. 1951.

Im Jahre 1950 feierte die Jesuitenmission unter den Tarahumara-Indianern Nordmexikos (Diözese Chihuahua) ihr 50jähriges Jubiläum, denn erst 1900 konnte die seit der Vertreibung der Jesuiten 1767 verwaiste Indianermission in der schwer zugänglichen Sierra Madre von neuem missionarisch erfaßt werden. Der Verfasser bietet als wertvolle Jubiläumsgabe eine äußerst gründliche und umfangreiche Geschichte der vergangenen 50 Jahre (leider ohne einen auch noch so kurzen historischen Rückblick auf die alte Jesuitenmission in diesem Gebiet). Er stützt seine Ausführungen vor allem auf die Archive der einzelnen Missionsstationen, wobei ihm zur Belebung der Darstellung die konkrete Kenntnis der Verhältnisse, die er sich in 25jähriger Missionstätigkeit erworben hat, zustatten kommt. Sehr anschaulich treten bes. die ungeheuren Schwierigkeiten dieser Mission hervor: eine weitausgedehnte, zerklüftete und straßenlose Landschaft, feindselige Machenschaften von Regierungsstellen, die ihren Höhepunkt in der Vertreibung und Einkerkerung aller Missionare unter Calles (1925/26) erreichten und nicht zuletzt von Seiten der scheuen und verschlossenen Indianer. Verf. zeigt sodann, Schritt für Schritt der geschichtlichen Entwicklung folgend, wie es den Missionaren gelang, daß Mißtrauen der Bevölkerung zu überwinden, wie diese sich ihrer auch auf sozialem und wirtschaftlichem Gebiete annahmen und wie sie dann besonders mit Hilfe der Schulen und Schwestern (später auch der ärztlichen Tätigkeit) speziell auf der Hauptstation eine neue Generation heranzubilden suchen. Gerade in diesen Kapiteln findet der Leser äußerst beachtenswerte missionsmethodische Hinweise. Doch vermissen wir in diesem Zusammenhang, daß der Verf. nicht auf ein schweres und wohl entscheidendes Problem der Tarahumara-Mission eingegangen ist, nämlich auf das Weiterleben des Heidentums, bzw. das Nebeneinanderleben heidnischer und katholischer religiöser Formen, besonders bei den öffentlichen Festen und Feierlichkeiten [1]. Aus der ethnologischen Literatur ist mir nicht ersichtlich, inwieweit dieser Synkretismus, der sich wohl in der langen missionslosen Zeit gebildet hat, das ganze Volk oder nur einzelne weit entlegene Kreise der Bevölkerung erfaßt hat [2], ebenso wenig, inwieweit es den neuen

1 Vgl. Rudolf Zabel, Das heimliche Volk. Erlebnisse eines Forschungsreisenden am Lagerfeuer und vor den Höhlen des Urvolkes der Tarahumara. Berlin 1928 (besonders S. 162 ff und 242 ff mit entsprechenden Photographien); Wendell Bennett and Rob. Zingg, The Tarahumara. A Indian Tribe of Northern Mexico. Chicago 1938.

2 Ganz allgemein spricht von den Tarahumaras Carlos Basauri. Er schreibt: «Los tarahumaras tienen ideas religiosas y ritos muy limitados que conservan integras,

Missionaren gelungen ist, ihn auzurotten. Deutet nicht das methodische Vorgehen, das Sammeln der katholischen schulentlassenen Jugend in eigenen Niederlassungen (der «colonía agrícola catechista», vgl. vor allem p. 231ff) irgendwie an, daß die Mission bestrebt ist, die Jugend dem Einfluß der älteren Generation und dem von ihm gepflegten Synkretimus zu entziehen? Daß es aber in langer und geduldiger Arbeit gelingen kann, die entgegenstehenden Schwierigkeiten zu überwinden, zeigt u. a. die Tatsache, daß 1945 die ersten einheimischen Schwestern dieses mißtrauischen Volksschlages ihre Gelübde ablegen konnten, während allerdings an einen einheimischen Klerus noch nicht gedacht werden kann. Besonders einläßlich und liebevoll werden am Schluß die Lebensschicksale der einzelnen Missionare geschildert, die sich für die Tarahumara eingesetzt und aufgeopfert haben. — Das «Album», welches die historischen Ausführungen ergänzt, ist ein schöner Erinnerungsband an die glanzvollen Festlichkeiten, mit denen das Missions-Jubiläum 1950 vor allem auf der Hauptstation Sisoguichi begangen wurde. Es enthält sämtliche Predigten, Reden und Ansprachen dieses Anlasses, nebst einigen wertvollen neueren Dokumenten und einer Reihe schöner Abbildungen. Beckmann

Anasagasti, Pedro, OFM.: **¿ Apostasar? ¡ Jamas!** La Revolutión de los Boxers en la China del siglo XX. 336 pp. Editorial «El Siglo de las Misiones», Bilbao 1951.

In ansprechender, volkstümlicher Form behandelt der Verfasser in diesem neuen Band der Sammlung «Heroes del Apostolado Catolico» das Geschick der 29 Martyrer (3 Bischöfe, 5 Priester OFM, 7 Schwestern und 14 chinesische Christen), welche 1946 seliggesprochen wurden. Im ersten Teil wird der gesamte Verlauf der Boxerwirren des Jahres 1900 in der Provinz Schansi dargestellt, während die Leser im zweiten Teil mit den Einzelschicksalen der 29 Seligen, ihren Arbeiten, Leiden und ihrem heroischen Sterben vertraut gemacht werden. Besonders für den 2. Teil stützt sich der Verf. auf die von P. Joh. Ricci OFM sorgfältig gesammelten und 1911 veröffentlichten Aussagen überlebender Zeugen (Acta Martyrum Sinensium anno 1900 in Provincia Shansi occisorum. ... Quaracchi, 1911). Der letzte Teil schildert endlich die Seligsprechungsfeierlichkeiten des Jahres 1946 und die Weiterentwicklung der Schansi-Mission bis 1947. — Das Werk dürfte gerade heute, da sich die Szenen des Jahres 1900 im ganzen Lande wiederholen, die christlichen Leser mit Vertrauen und Zuversicht für das kommende Schicksal der chinesischen Kirche erfüllen. Beckmann

Brown, Raphael: **World Survey of Catholic Leprosy Work.** 92 pp. The Mission Press S.V.D., Techny, Illionois, USA, s. a.

Bereits die Botschaft des spanischen Missionsbischofs Aspe OFM, mit welcher dieser Weltüberblick über den Aussatz eingeleitet wird, entwirft aus der leidenden Kenntnis des Bischofs heraus ein anschauliches Bild von der verheerenden Krankheit. Noch deutlicher wird sodann der Verf. selbst in der ausführlichen Darlegung über die Art und Ausbreitung der Krankheit. Man liest u. a., daß nur 5 % der an Aussatz Erkrankten an dieser Krankheit sterben, daß höchstens 10 % der betreuten Aussätzigen bettlägerig oder ganz arbeitsunfähig sind. Mehr als 4 Millionnn Menschen sind vom Aussatz befallen (die American Leprosy Mission gibt schätzungsweise sogar

---

y asisten a la iglesia, practican el bautizo y se sujetan a algunos preceptos católicos, lo hacen sin comprender esta religion, respectando y venerando a los sacerdotes de esto culto, no por su investidura religiosa, sino porque desde tiempo immemoral fueron los misioneros, los únicas autoridades impuestas por el gobernio colonial y, ademas, los únicos en esta región que los han dirigido, arroglándolas sus dificuldadas sociales y politicas, y los han prestando servicios curándolos, dándolos trabajo y etableciendo escuelas, medios de que se han valido para granarse su confianza y lograr imponerlos la religión catolica» (La Población indigena de Mexico. Vol. I. Mexico 1940, 325 f). — Demgegenüber haben die unter 1) genannten Autoren ihre Untersuchungen auf genau bezeichnete und umschriebene Teilgebiete beschränkt.

10 Millionen an). Nur 10 % aller Erkrankten werden in Spitälern oder Lagern medizinisch erfaßt, von denen ca. ein Drittel Heilung findet. Von besonderem Werte ist die ausführliche Statistik über die Verbreitung des Aussatzes und über die Fürsorge für Aussätzige in den einzelnen Ländern. Für die einzelnen Werke werden die Anzahl der Patienten, die Missionsgesellschaft, unter deren Leitung das Werk steht, die Schwestern, die sich ihrer Pflege widmen, nebst genauer Adresse angegeben. Auf diese sorgfältige statistische Übersicht kathol. Aussätzigenfürsorge gestützt (die bereits in Worldmission, II, 52-64 erschien), sucht der Verfasser mit guten Gründen die Dringlichkeit und Bedeutung einer katholischen Weltorganisation im Dienste der Aussätzigen aufzuzeigen. Die Bibliographie, p. 74-88, bietet eine erste Zusammenstellung der speziell über katholisch Aussätzigenfürsorge erschienenen Werke. Max Frei SMB.

Schafer, Bruno: **Sie hörten seine Stimme.** Zeugnisse von Gottsuchern unserer Zeit. 3. Band. 224 S. Verlag Räber & Cie., Luzern.

Dankbar begrüßen wir es, daß der Herausgeber dieser einzigartigen Sammlung von Selbstbekenntnissen moderner Konvertiten, den beiden früher erschienenen Bänden einen weiteren hat folgen lassen. Seine bereits gekennzeichnete universell katholische Haltung (Vgl. NZM 1950, 236) gibt auch diesem Bande wieder das charakteristische Gepräge. Bereits im Vorwort wird die heroische Gestalt des japanischen Geologen Dr. Ryuichi Yamaguchi, der 1951 für seinen Glauben in der chinesichen Hauptstadt starb, in Erinnerung gerufen. Zwei Lebensbilder führen in den Nahen Osten (Griechenland, Türkei), vier weitere in den Fernen Osten, nach Japan, Korea, China und Indonesien. Besser als abstrakte Überlegungen zeigen diese Zeugnisse die Grösse und Bedeutung auch der Missionsarbeit in scheinbar aussichtslosen und schwierigsten Verhältnissen. Beckmann

Diacre, Alfred, Père Blanc: **Les Baptêmes en danger de mort.** Traité théoretique et pratique. 216 pp. Pères Blancs, Av. des Célestins, Héverlé (Louvain) 1951.

Die Taufe in den vielfältigen Situationen von Todesgefahr beschäftigt jeden Missionar in den Heidenländern. Der Verfasser, ein ehemaliger Afrikamissionar, bietet im vorliegenden Büchlein eine umfassende und eingehende Darstellung des gesamten Fragenkomplexes. Im ersten Teil (15—50) werden die allgemeinen Grundsätze für Taufvorbereitung und Taufspendung erörtert; hier fügt er ein praktisches Musterbeispiel eines kurzen, gediegenen Unterrichts bei. Der zweite Teil (51—191) ist der Kasuistik gewidmet. Wohl alle vorkommenden Möglichkeiten werden hier berücksichtigt. — Die Gefahr jeder Kasuistik, die großen Linien zu vergessen und die Übersicht zu vernachlässigen, weiß der Verfasser durch eine präzise Systematik zu umgehen. In allen Fällen setzt er sich für die weiteste, noch vertretbare Ansicht ein. Bei der Nottaufe von Kindern heidnischer Eltern vermissen wir den Hinweis auf die neuerliche Mahnung Pius XII. in seinem Motu Proprio vom 1. August 1948 (AAS 1948 305-6), die Vorschriften des Canons 750 und 751 genau einzuhalten. — Ein analytischer Index macht das Ganze zu einem wirklich praktischen Nachschlagewerk, das die Missionare für sich persönlich und für ihre Unterweisung von Katechisten, Krankenschwestern usw. gerne benützen werden. Zürcher

Hodgson, Rev. Leonard, D.D.: **The Ecumenical Movement.** Three lectures. 50 pp. The University Press The University of the South Sewanee, Tennesse 1951.

Da der Verfasser von 1933—1948 Sekretär des Fortsetzungsausschusses für Faith and Order war und daher vieles aus eigener Erfahrung berichten kann, erhält dieser kurze geschichtliche Überblick über die ökumenische Bewegung, in deren Mitte die Entstehung des Weltrates der Kirchen steht, eine besonders persönliche Note. Die Missionswissenschaft wird vor allem der Anteil der Mission, d. i. der Weltmissions-Konferenz von Edinburg 1910 und des internationalen Missionsrates, an der Ökumene interessieren (S. 9-12). O. Niederberger SMB.

Rosenkranz, Gerhard: **Weltmission und Weltende.** 61 S. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1951.

Dieses zweite Heft der «Beiträge zur Missionswissenschaft und evangelischen Religionskunde» ist der Eschatologie gewidmet. Es zeigt diese in ihrer religionsgeschichtlichen Erscheinung, in ihrem theologischen Zusammenhang mit der Mission, als deren Grundlegung sie bereits im Vorwort gedeutet wird, und in ihrer fast ganz versagenden Auswirkung auf die Missionstätigkeit seit der Urkirche. Da eine vollständige Auseinandersetzung in diesem Zusammenhang zu weit führen würde, sei nur bemerkt, daß die theologischen Grundgedanken nach Anbringung einiger Unterscheidungen der katholischen Lehre nicht allzu fern stehen. Sonst könnte nicht zur Beschreibung der geforderten existenziellen Eschatologie eine Newman-Predigt angeführt werden, die dieser auch nach seiner Konversion nicht zu verbessern brauchte. Allein schon das legt nahe, daß die behauptete «Enteschatologisierung» der katholischen Kirche und Mission nicht wahr sein kann. Der geschichtliche Überblick muß wegen der Voreingenommenheit und grenzenlosen Einseitigkeit, die den Verf. bestimmten, alles durch die Brille seiner These zu sehen, unbedingt als Entstellung abgelehnt werden, zumal gerade dieser als besonders wertvoll hervorgehoben wurde (EMM, Juli 1952). O. Niederberger SMB.

Schnabel, Franz: **Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert.** Vierter Band: Die religiösen Kräfte. 620 S. Verlag Herder, Freiburg i. Br., 1951.

Diese großangelegte «deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert» bedarf keiner weiteren Empfehlung. Allzu lange wurden diese Bände auf dem Büchermarkt vermißt. Das gilt vor allem für den nun in neuer Ausgabe vorliegenden 4. Band, der den katholischen und protestantischen religiösen Kräften in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gewidmet ist. Wir freuen uns, gerade diesen Band auch hier anzeigen zu können. Der Verfasser, ein Meister der kritischen Synthese und der anregenden schönen Darstellung, versteht es wie kein Zweiter die lebendigen religiösen Persönlichkeiten und Kräfte beider Konfessionen in einem herrlichen Gemälde darzustellen. Leider brachte es die Ungunst der Zeit mit sich, daß keine weiteren Ergänzungen und Verbesserungen zur ersten Auflage von 1936 vorgenommen werden konnten, sonst hätte wenigstens bei dieser Neuauflage auch das heimatliche Missionswesen mehr berücksichtigt werden müssen. Während für die protestantischen Missionen wenigstens die Basler Mission in die großen Zusammenhänge des alemannischen Pietismus gestellt wird, muß sich die herrlich entfaltende katholische Missionsbewegung mit einem einzigen Satz (S. 273) begnügen. Und dabei hätte eine kurze Beschreibung dieser für das Werden der deutschen Missionen so entscheidenden Epoche sich so leicht an die einzelnen Kreise der katholischen Restauration anschließen lassen, da ja vielfach dieselben Persönlichkeiten, die sich für die Erneuerung des religiösen Lebens einsetzten, auch für die universelle Aufgabe der Kirche eintraten. Es sei hier nur auf drei grundlegende Werke für diese Epoche hingewiesen: für Wien: Joh. Thauren SVD, Ein Gnadenstrom zur neuen Welt. Die Leopoldinenstiftung zur Unterstützung der amerikanischen Missionen, Mödling/Wien, 1940, für München: Willibald Mathäser OSB, Der Ludwig-Missionsverein in der Zeit König Ludwigs I. von Bayern, München, 1939, für Aachen: F. Baeumker, Dr. med. Heinr. Hahn, Aachen, 1930. Beckmann

Prasad, Rajendra: **India Divided.** 427 pp. (Addendum 400 A—V) Third edition. Bombay. Hind Kitabs Ltd. 1947.

Dans ce livre, Mr. le Dr. Rajendra Prasad, qui fut élu président de la République India quelques années après sa troisième édition, nous présente une synthèse du problème indien. Il s'agit surtout du conflit, qui avait pris naissance entre les mahométans et les hindous de l'Inde. D'ailleurs, la scission de l'Inde en deux états se réalisa quelques semaines après cette réédition. Ce livre se divise en six parties. S'appuyant surtout sur l'influence mutuelle entre la réligion, la culture et les langues, l'auteur s'oppose d'abord à l'opinion, qui affirme que les mahométans et les hindous

constituent deux nations. La deuxième partie recherche les causes du problème hindou-mahométan, tandis que la troisième partie donne sept solutions pour résoudre ce problème, proposées avant 1940. Dans la quatrième partie la proposition connue sous le nom de: «Lahore Resolution of the All-India Muslim League» (1940), laquelle se prononce pour la séparation, est fortement critiquée. L'auteur fait connaître (cinquième partie) les suites funestes économiques pour les mahométans résultant d'une séparation éventuelle de l'Inde. La sixième partie finalement explique les alternatives pour Pakistan proposées après 1940. En appendice l'évolution du problème jusqu'à juin 1947 est brièvement exposée. — Ce livre est une synthèse très commode de l'histoire moderne de l'ancienne Inde anglaise. Par contre l'influence mutuelle entre les deux cultures a été dépeint avec exagération et il faut remarquer que l'auteur s'appuie ici sur quelques livres, dont il en tire des citations combinées. Mr. le Dr. Prasad se montre très prévenant pour les mahométans, mais il s'oppose à la division de l'Inde en deux pays, en proposant une fédération.

P. Arnulf Camps OFM.

Venne, Dr. Peter: **China und die Chinesen** in der neueren englischen und amerikanischen Literatur. 85 S. Diss. Zürich, Juris-Verlag, 1951.

Der Verfasser zeichnet in zusammengedrängter Form China in der Schau neuerer englischer und amerikanischer Literatur. Indem der Darstellung ein geschichtlicher Überblick über China in der Vorstellung und Beurteilung des Abendlandes und speziell der älteren englischen und amerikanischen Literatur vorausgeschickt wird, erhält das Ganze eine für das Verständnis notwendige Vervollständigung. Es ist ein interessantes, aber auch erschütterndes Bild, das vor unseren Augen entrollt wird. Es bringt uns auch lebhaft zum Bewußtsein, wie subjektiv empfunden Schilderungen von Land und Leute, Romane etc. sind und nur vergleichendes Studium uns der Wirklichkeit näher führen kann. Das Buch ist für jeden China-Interessierten zur Prüfung seiner China-Schau und zum Verständnis Chinas eine wertvolle Hilfe.

Dr. Franz Geisser SMB.

Henninger, Josef, S.V.D.: **Les fêtes de printemps chez les Arabes** et leurs implications historiques. S.A. «Revista de Museu Paulista» (São Paulo), Nov. Serie Vol. IV, 1950, 389-432.

Gern weisen wir auch an dieser Stelle auf die vorzügliche Studie unseres geschätzten Mitarbeiters hin, die in einer sonst nicht leicht zugänglichen Zeitschrift Brasiliens erschienen ist. Von den Frühlingsfesten der heutigen Araber ausgehend, bespricht der Autor die Frühlingsfeste in der älteren vorarabischen Zeit, bei Beduinen und seßhaften Ackerbauern, um dadurch auch neues Licht auf das Passahfest der Juden fallen zu lassen. Arabisten, Alttestamentler, Theologen, wie überhaupt religionsgeschichtlich interessierte Leser werden durch diese Arbeit Anregungen empfangen.

Beckmann

Eranos-Jahrbuch 1950 (Band XIX) Mensch und Ritus. Herausgegeben von Olga Fröbe-Kapteyn. 488 Seiten. — **Eranos-Jahrbuch 1951** (Band XX). Mensch und Zeit. Herausgegeben von Olga Fröbe-Kapteyn. 460 Seiten. Rhein-Verlag, Zürich 1952.

Seit Gründung der NZM wurde immer wieder auf die Eranos-Jahrbücher hingewiesen, weil in ihnen ein reiches Material für die vergleichende Religionskunde sich findet und das innere Verstehen fremder religiöser Vorstellungen ein Anliegen der Missionswissenschaft und des Missionars bleiben wird. Der Missionar begegnet fremden Riten und bringt bei der Taufe neue Riten zu einem Volke. Was ist der Ursinn des Ritus? In Band XIX handelt z. B. Portmann sogar von Riten der Tiere als einer Urgegebenheit, Neumann, der katholischem Denken besonders fern steht, spricht von der psychologischen Bedeutung des Ritus. Im einzelnen werden in gesonderten Vorträgen Riten der Griechen, der Christen, der Kabbalisten, der nordamerikanischen Indianer, der Babylonier usw. behandelt, immer von ersten Fach-

leuten auf ihrem Spezialgebiet. — Indessen ist die Reihe der Eranos-Bände auf zwanzig angewachsen und mit Recht wird bei dieser Gelegenheit auf die stille, zähe Arbeit von Frau Fröbe-Kapteyn hingewiesen, der wir die Eranos-Tagungen und die Eranos-Jahrbücher verdanken, eine Leistung, die vielleicht erst einmal die Zukunft ganz würdigen kann. Das Thema des zwanzigsten Bandes ist vor allem für den philosophisch Denkenden von höchstem Interesse, weil sehr viele Probleme der Psychologie, der Parapsychologie, der Relativitätstheorie, der Auseinandersetzung mit dem Kantianismus immer stärker um das Wesen von Raum und Zeit kreisen. Der ganze Band gehört dem Studium des Zeitphänomens. Es wird gehandelt vom Zeitbegriff der Gnosis, des antiken Christentums, des Islams, Indiens, des Judentums, des Buches der Wandlungen, usw. C. G. Jung spricht hier zum erstenmal zusammenhängend über seine Auffassung der Synchronizität, worüber er indessen ein ganzes Werk veröffentlicht hat. Es ist ein Vorteil des Eranos und des vorliegenden Bandes im besonderen, daß nicht eine abgerundete Synthese, nicht ein System geboten wird, sondern das lebendige Gespräch mit seinen vielen Anregungen dem Ganzen die Form gibt. G. Frei

Huber, P. Hugo, SVD: **Das Fortleben nach dem Tode im Glauben westsudanischer Völker.** St. Gabrieler Studien X. Bd. 157 S., St. Gabriel-Verlag, Mödling bei Wien 1951.

Von einem geschulten Missionar-Forscher verfaßt, unter wesentlicher Mithilfe von Missionaren entstanden, ist diese gründliche Studie auch thematisch den eigentlich missionarischen Interessen zutiefst verbunden, und somit eine Anzeige in der NZM wohl am Platz. Der Verf. hat das entsprechende ethnographische Material jener Ackerbaustämme zwischen Senegal und Niger verarbeitet, die nicht wesentlich durch den Islam beeinflußt sind. Das Quellen- und Literaturverzeichnis umfaßt 277 Titel, deren Stoffülle noch ergänzt wurde durch persönliche Erhebungen anhand eines ausführlichen Fragebogens. Dank zahlreicher, minutiös ausgearbeiteter Übersichtstabellen konnte das reiche Material bewältigt werden. Zur Kunst des Sammelns gesellte sich ferner die einer klugen Interpretation und einer gewandten sprachlichen Fassung. — Die Arbeit beschränkt sich im wesentlichen auf die religiös-ideelle Seite des Themas: auf den Jenseitsglauben jener Völker. Wir erfahren, daß dieser Glaube besteht und wie er die Krisis «Tod» zu überwinden sucht durch all die Vorstellungen über das Schicksal von Leiche und Totengeist, über Eschatologie und die damit verbundene Frage der Vergeltung. Eine recht bedeutsame Rolle im diesbezüglichen Ideengut spielen u. a. der Reinkarnations- und (Lebens-)Kraftglaube. Passim und vor allem im kritischen Gesamtüberblick (130-34) klingt manches an, was der Verf. an Ergänzungen in soziologisch-ritueller Hinsicht noch zu bieten hofft. Deren eine («Tod und Trauer im Westsudan») erschien bereits im Anthropos 46 (1951) 453-486. — Wenn der Westsudan unter dem Einfluß der älteren Literatur noch oft «Land des Fetisch» genannt wird, so sei hier auch gerne jene Korrektur vermerkt, die auf S. 113 zu lesen ist: «Wir können wohl sicher annehmen, daß manches, besonders was frühere Forscher und Reisende als «Fetischismus» taxierten, einfacher vermaterialisierter Ahnen- und Schutzgeisterkult war». A. Plangger SMB

Diesem Heft liegt ein Prospekt des «Anthropos» bei, welcher der freundlichen Beachtung der Leser empfohlen wird.

Printed in Switzerland - Buchdruckerei Gebr. Oberholzer, Uznach

Sadec Kraftnahrung

Reich an Vitamin
B_1, B_2, und D,
sowie an Mineralsalzen

Die zeitgemässe Kraftnahrung, ein Energiequell, auf den man sich verlassen kann.
Packung zu 500 gr. netto zum Fabrikpreis von Fr. 2.95
Aktiengesellschaft "SADEC" Rüti/ZH

Verlangen Sie Gratismuster!

Palor - Wandtafeln

Eternit - Dauerschreibbelag

unübertroffen in Qualität, Schreibeigenschaft u. Lebensdauer

Gerne beraten wir Sie in Wandtafelfragen.

P. Alabor & Co. Rheineck SG.
Techn. Büro Tel. (071) 4 48 96

Heiligenbildchen
Religiöse Kunstkarten
Spruchkarten
Devotionalien

In reicher Auswahl und zu günstigen Preisen!

Heinrich Schneider's Erben
Seeverlag, **St. Margrethen SG.**

F. Hauser-Vettiger & Sohn
Kaffee-Rösterei „Linthof"
NÄFELS
Gegr. 1910

Tel. (058) 4 40 38

Direkter Kaffee-Import Kaffee-Rösterei Kaffee-Versandgeschäft
Kaffee roh, gebrannt und gemahlen
Spezialität: FINITA-KAFFEE
in drei guten, kräftigen und ausgiebigen **Mischungen** (Ersatz-Mischung) fix-fertig für Milchkaffee und schwarzen Kaffee.

Prompter Franko-Versand! *Altes Vertrauenshaus!*

Fam. Seb. Müller & Co.
Weingrosshandlung
Altdorf (Uri)

Prima Tischweine jeder Provenienz
Garantierte Messweine

Telephon Nr. 9

AMERICAN WORLD SERVICE EXPRESS

Banking . Travel . Shipping

Transfer of Money, by Cable or Mail
Foreign Exchange - Commercial Credits
Current and Deposit Accounts
Orders for Stock Exchange
Safe-Custody of Securities and Valuables
American Express Travelers Cheques and Letters of Credit
All Travel Arrangements including
Rail, Air, and Steamer Tickets,
Hotel Reservations, Baggage Insurance,
Inclusive Tours
International Forwarders of Commercial Goods and Baggage

THE AMERICAN EXPRESS CO. INC. ZURICH

Sihlporteplatz 3, Tel. (051) 23 57 20

Gen. For. Freight & Passenger Agents for the New York Central Railroad

Eingesandte Bücher — Livres reçus

Balance Misionero de veinticinco años. Texto de la Enciclica «Evangelii Praecones» con comentarios. Adaptatión española. 170 pp. Editorial «El Siglo de las Misiones», Bilbao 1952.

Bertholet, Alfred, Wörterbuch der Religionen. (Kröners Taschenausgabe, 125) VIII, 532 S. Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1952.

Canedo, Lino Gomez, OFM., El P. F. Diaz de S. Buenaventura y los Colegios-Seminarios de Misiones. SA «Liceo Franciscano» IV, 1951, Nums. 11/12, 16 pp.

Emmerich, P. Henricus, SVD, Atlas Societatis Verbi Divini. Descriptio geographica et statistica omnium operum Societatis Verbi Divini. 32 pp, 20 tabulae. Verlag St. Gabriel, Mödling b/Wien, 1952.

Felder, P. Dr. Hilarin, OFMCap, Die Ideale des heiligen Franziskus von Assisi. Fünfte Auflage. 445 S. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1951.

Hertling, Ludwig, SJ., Der Himmel. 144 S. Verlag Ars sacra Josef Mülller, München 13, Friedrichstr. 9.

Hessen, Johannes, Das Herrngebet. 34 S. Verlag Ars sacra Josef Müller, München 13, Friedrichstr. 9.

Hintrager, Oskar, Geschichte von Südafrika. 508 S. mit 29 Abb. und 2 Karten. Großoktav. Verlag R. Oldenbourg, München, 1952.

Jochems, M. J., CM, De Missie in de Litteratuur. I. Van de mideleeuwen tot de franse revolutie. 208 S. Uitgeverij Paul Brand N. V., Bussum, 1952.

Kasbauer, Sr. Sixta, CSpS., Gottes Kraft in schwachen Händen. Lebensbild und Lebenswerk von Mutter Theresia, Margareta Messner CSpS., Generaloberin der Steyler Missionsschwestern, Dienerinnen des Heiligen Geistes. 359 S. Steyler Missionsdruckerei, 1951.

Malekebu, Bennett E., Unkhoswe Waanyanja. Edited by Guy Atkins, 124 pp, Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press, Cape Town-London, 1952.

Merkel, R. F., Leibniz und China (Leibniz zu seinem 300. Geburtstag, Lfg. 8), 38 S. Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin W. 35 (Genthinerstr. 13).

O'Reilly, Patrick, Pèlerin du Ciel, François Luneau, Soldat Nantais et Missionnaire Calédonien 1890—1950. Ed. Alsatia, 17, rue Cassette, Paris VI.

Rancaño, Domingo R., OFM, Fundatión y principios de la Prefectura Apostolica de Marruecos (1622—1635). SA «Missionswissenschaftliche Studien». Aachen 1951. 371-392.

Schnabel, Dr. Ilse, Kleine Tropen-Fibel. Gesundheitlicher Ratgeber. 28 S. Rascher Verlag, Zürich 1950.

Suria, Carlos, SJ, Desde «El Jardin de la India». Diario de un Misionero de Ahmedabad. 154 pp. Editorial «El Siglo de las Misiones», Bilbao, 1952.

Van der Vat, Frei Odulfo, OFM, Princípios da Igreja no Brasil. 414 pp. Editora Voces, Petropolis, 1952.

Vargas, Ugarte Rubén, SJ, Concilios Limenses (1551—1773). Tomo I, XV, 426 pp. Lima 1951 (Pont. Universidad catolica del Peru).

Vromant, G., CICM, Jus Missionariorum. De Matrimonio. Editio tertia emendata et aucta. 440 pp. L'Edition Universelle, 53, Rue Royale, Bruxelles, 1952.

Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft
Les Cahiers de la Nouvelle Revue de science missionnaire

Heft XI Johannes Pietsch, O.M.I., P. Robert Streit O.M.I.
Ein Pionier der katholischen Missionswissenschaft.
56 Seiten. Kart. 4,50 sfr.

In schlichter, aber ansprechender Form entwirft P. Pietsch, Mitarbeiter und Freund P. Streits das Lebensbild des großen Missionsbibliographen, das sich zu einem wertvollen Beitrag zum Werden der katholischen Missionswissenschaft in Deutschland und darüber hinaus in andern Ländern ausweitet.

Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft
Schöneck / Beckenried (Schweiz)

NEUE ZEITSCHRIFT FÜR MISSIONSWISSENSCHAFT
NOUVELLE REVUE DE SCIENCE MISSIONNAIRE

Supplementa

Vol. I: P. Dr. Walbert Bühlmann, OFMCap:
Die christl. Terminologie als missionsmethodisches Problem
Dargestellt am Swahili und an andern Bantu-Sprachen.
XVI / 418 Seiten, kart. sFr. 21.85.

«Über die konfessionelle Grenze hinweg füllt das Buch von Dr. Bühlmann eine bisher bestehende Lücke aus. Klar und einfach geschrieben, vermeidet es jede Einseitigkeit in der Behandlung des Problems, das im Grenzgebiet der Sprachforschung, Ethnologie, Religionswissenschaft, Theologie und Missionsmethodologie bisher noch wenig bearbeitet worden ist. Mit wissenschaftlicher Sorgfalt verbindet es das aus der missionarischen Praxis geschulte Urteil und wird so zur wertvollen Hilfe und Anleitung für alle, die gerufen sind, in Verkündigung und Literatur die biblische Botschaft in eine eingeborene Sprache hineinzutragen.»
Acta Tropica VIII (1951).

Vol. II: Der einheimische Klerus in Geschichte u. Gegenwart
Festschrift zum 60. Geburtstag von P. Dr. Laurenz Kilger OSB, dargereicht von Freunden und Schülern. Herausgegeben von Professor Dr. Johannes Beckmann.
XVI / 320 Seiten, kart. sFr. 18.70.

«This book has a wonderful story to tell, documented by information from all parts of the world, of the development which has been fostered by missionary Popes and supported by the religious Orders by all Roman Catholic missionary agencies.»
International Review of Missions, July 1951, p. 350.

Vol. III: André V. Seumois, OMI:
Introduction à la Missiologie
XI / 491 pp., cart. sFr. 26.—.

«Le travail préliminaire d'identification de la science missionnaire n'avait pas encore été entrepris d'une façon vraiment exhaustive. C'est désormais chose faite grâce au P. André V. Semois OMI; les études diverses qu'il a publiées durant ces dernières années le désignaient pour ce travail ardu ou ses aptitudes scientifiques donnent leur pleine mesure. Grâce à lui et à la Nouvelle Revue de science miss. nous possédons enfin, en langue française, l'instrument de travail fondamental qui nous faisait défaut. ... l'ouvrage, qui fera date dans le développement de la missiologie.»
«Eglise Vivante» (Louvain, 1952, 135-136)

Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft
Schöneck / Beckenried (Schweiz).